د. لوثي لوبات - بارالت
أستاذة الدراسات الاسبانية بجامعة بورتوريكو

أثر الإسلام في الأدب الإسباني: من العصور الوسطى إلى الوقت الحاضر

تعريب
د. محمد نجيب بن جميع
أستاذ الآداب الاسبانية
بكلية الآداب منوبة - جامعة تونس

تقديم ومراجعة
د. عبد الجليل التميمي
الأستاذ بكلية العلوم الانسانية
والاجتماعية - جامعة تونس

منشورات
مركز الدراسات والبحوث العثمانية
والموريسكية والتوثيق والمعلومات زغوان
و
كلية العلوم الانسانية
بجامعة بورتو ريكو
- 1990 -

منشـــورات المـركـــز

تحت اشراف الاستاذ د. عبد الجليل التميمي

- **المجلة التاريخية المغربية** ، صدر منها منذ انشائها (1974) ، 56 عددا .
- د. عبد الجليل التميمي ، **بايلك قسنطينة والحاج احمد باى 1830 ـ 1837** ، 303 ص + 24 رسما ، تونس ، 1978 .
- د. عبد الجليل التميمي ، **موجز الدفاتر العربية والتركية بالجزائر** ، 116 ص ، تونس 1979
- د. عبد الجليل التميمي، **بحوث ووثائق فى التاريخ المغربى، الجزائر، تونس وليبيا (1816 ـ 1871)** 208 ص ، الطبعة الثانية تونس ، 1980 .
- دومينيك مدنيي ، **القنصلية الانقليزية بتطوان اثناء تولى اوتونى هتفيد (1717 ـ 1728)** 12 ص ، تونس ، 1980 .
- د. عبد الجليل التميمي ، **وثيقة عن الاملاك المحبسة باسم الجامع الاعظم بمدينة الجزائر** ، 92 ص، تونس 1980 .
- شانتال دو لافارون ، **مصادر فرنسية عن تاريخ المغرب الاقصى فى القرن الثامن عشر** . 118 ص، ج 1 ، تونس 1981 .
- د. عبد الجليل التميمي ، **الروابط الثقافية المتبادلة بين تونس وليبيا ووسط وغرب افريقيا خلال العصر الحديث** ، 80 ص ، تونس ، 1981 .
- د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم ، **المغاربة فى مصر فى العصر العثمانى (1517 ـ 1522)** ج 2 ، 128 ص ، تونس ، 1983 .
- شانتال دو لافارون ، **مصادر فرنسية عن تاريخ المغرب الاقصى فى القرن الثامن عشر** ، ج 2 ، 128 ص ، تونس ، 1983 .
- د. لوى كارديك ، **الموريسكيون الاندلسيون والمسيحيون** ، تعريب د. عبد الجليل التميمي ، 196 ص ، الطبعة الثانية زغوان ، 1989 .
- **الولايات العربية ومصادر وثائقها فى العهد العثمانى ، مع اقامة فهارس لها** ، 1020 ، 3 اجزاء ص ، تونس ، جمع وتقديم د. عبد الجليل التميمي ، تونس 1984 .
- د. ع. التميمي ، **بحوث ووثائق فى التاريخ المغربى** . الطبعة الثانية ، 256 ص . زغوان 1985
- **الحياة الاقتصادية للولايات العربية ومصادر وثائقها فى العهد العثمانى** ، 3 أجزاء ، 970 ص . جمع وتقديم دد. عبد الجليل التميمي ، زغوان ، 1986 .
- **اعمال مؤتمر اللجنة العالمية للدراسات العثمانية المنعقد بكامبريدج سنة 1984** ، جمع وتقديم د. عبد الجليل التميمي ، 183 ص ، زغوان ، 1987 .
- د. ص. بوبكر ، **ايالة تونس فى القرن السابع عشر وعلاقاتها الاقتصادية مع موانى البحر الابيض المتوسط : مرسيليا وليفورنة** (بالفرنسية) زغوان . 1988 .
- **الحياة الاجتماعية فى الولايات العربية اثناء العهد العثمانى** 3 اجزاء ، 1068 ص ، جمع وتقديم د. عبد الجليل التميمي ، 1988 .
- **كتاب تقريرى للاستاذ روبار منتران** ، 482 ص . تحت اشراف الاستاذ عبد الجلال التميمي ، زغوان ، 1988 .
- د. شانتال دولافارون ، **مصادر فرنسية عن تاريخ المغرب الاقصى فى القرن الثامن عشر** ج. 3 ، 132 ص ، زغوان 1990 .
- د. عبد الجليل التميمي ، **الدولة العثمانية وقضية الموريسكيين الاندلسيين** ، 180 ص ، زغوان ، 1989 .
- د. عبد الجليل التميمي ، **فهرس المجلة التاريخية المغربية من العدد 1 الى 50** ، 402 ص زغوان ، 1990 .
- **تطبيق الموريسكيين الاندلسيين للشعائر الاسلامية (1492 ـ 1609) (النص الاسبانى والفرنسى)** تحت اشراف د. عبد الجليل التميمي ، 200 ص زغوان 1989 .

2017-05-08



د. لوثي لوبات - بارالت

إلى روح أستاذنا الراحل

خوسي مريا ساستري (José Marìa Sastre)

مؤسس قسم اللغة والآداب الاسبانية

بالجامعة التونسية .

المعرب

2017-05-30 23:23:15

المحتوى

الصفحة

- تقديم د. عبد الجليل التميمى 7
- من هى المؤلفة الاستاذة الدكتورة لوثى لوباث - بارالت ؟ 9
- منمن هو المعرب الاستاذ محمد نجيب بن جميع ؟ 10
- تمهيد 11

الباب الاول : انتماء اسبانيا للغرب وما يكتنفه من اشكال 15

الباب الثانى : ملامح الشخصية العربية وابعادها المتضاربة فى أدب عصر النهضة الاسبانى 49

الباب الثالث : الادب الالخميادو - الموريسكى او وقائع عالم فى اندثار 79

الباب الرابع : قصيد الله لا يسيرنى حتى أحبك واحتمال انتسابها الى روح اسلامية 105

الباب الخامس : حول الرموز الفلكية لقسيس دى هيته 127

الباب السادس : حول أصل «الطائر الوحيد لسان خوان دى لاكروت» 143

الباب السابع : رمز حصون الروح السبعة المتراكز بعضها على بعض فى الاسلام ولدى القديسة تيريسة 157

الباب الثامن : قراءة مدجنة لرواية «مقبرة» لخوان قيتيسولو 185

2017-05-30 23:11

تـقـــديـــم

د٠ عبد الجليل التميمي

كان أول لقائي بالاستاذةلوثي لوباث ـ بارالت سنة1983 عندما دعوتها لحضور المؤتمر العالمي الثاني للدراسات الموريسكية ـ الاندلسية ثم توالت اللـقـاءات عندما دعوتها للمائدة العالمية الاولى عن الادب الالخميادو سنـة 1984 وللمرة الثالثة سنة 1987 عندما عقدنا المؤتمر العالمي الثالث للدراسات الموريسكية . وزادت اللحمةبينيا تعارفا عندما زرتها في جامعتها ببورتوريكو وعرفتني على جل طلابها المهتمين بالادب المويسكي ـ الاندلسي سية 1986 وقصة حبها مع التاريخ الموريسكي منذ صغرها، بدءا بتعليم العربية وانغماسا فيتاريخ الحضارة الاندلسية، وهذا ما ولد عشقها لهذا الادب الموريسكي والذي منحته افضل ما لديها اخلاصا واهتماما ودفاعا عن قضاياه. ولعلني لا أبالغ ان قلت ان الاستاذة لوثي لوباث ـ بارالت تعد اليوم ، واحدة من أفضل واشهر المتخصصين في الادب الموريسكي الاندلسي ، وهذا بفضل انشائها لانشط المخابر العلمية للنصوص الالخميادية وقد كونت عشرات المتخصصين وغرست فيهم حـب المعـرفة لتـاريخ وأدب الموريسكيين ، وكانت مكتبها الشخصية المتخصصة ، مكتبة الجميع ، وحيث لم تضن بشيء على طلبتها . على ان أريحيتها وانسانيتها وعلمها كان وراء بروز هذه المدرسة البورتوريكية الناشئة التي اهتمت بالادب الالخميادو ـ الموريسكي والتي اثارت اعجاب الجميع ٠

وانه لشرف لنا ولمركزنا أن نأخذ أولا : مبادرة التعـريف بهـذه الاستـاذة الفاضلة وثانيا : تعريب احد كتبها الهامة عن أثر الاسلام في الادب الاسباني ، بدء من العصور الوسطى الى احد كتاب اسبانيا المعاصرين اليـوم . وللقـراء الاكارم على اختلاف مستوياتهم العلمية ، ان يكتشفوا اصالة وعمق هذه البحوث الثمانية والتي ترجمت عن منهج واع ودقيق للواقع التاريخي الاسلامي وتأثيره على الخصوصيات الادبية الاسبانية طوال العصر الحديث والمعاصر . ولا يسعنا كمسلمين الا ان نشكر الاستاذ لوثي لوباث ـ بارالت على جهودها المخلصـة واجتهاداتها العديدة في شرح مختلف الظواهر الابداعية ، وان كنا نـؤمـل اضافة بعض التعاليق لشرح رأينا في عدد من النقاط الجوهـرية المـرتبطـة بالعقيدة الاسلامية وهذا ما نأمل ان نقوم به في طبعة لاحقة .

2017-05-30 23:11

لا يسعني ايضا الا ارفع شكرى الى جامعة بورتوريكو والى رئيس جامعتها الاستاذ فرنندو اقرايت الذى لدى استقباله لى فى مكتبه ، عبر عن عمق سروره لاخذ هذه المبادرة الطلائعية لنشر هذا الكتاب بالتعاون مع مركزنا ، مؤملا ان يكون ذلك فاتحة عهد جديد للتعاون العلمى بين الجامعة التونسية والعربية عموما وجامعة بورتوريكو ، وهى الجامعة التى اولت الدراسات العربية والاسلامية اهتماما متميزا يندر ان تقوم به اليوم حتى الجامعات العربية والاسلامية لموضوع التاريخ والادب الموريسكى !

شكرا ايضا لزميلى الدكتور محمد نجيب بن جميع ، استاذ الادب الاسبانى بكلية الاداب بمنوبة على تفضله تعريب الكتاب ، اذ لولا تشجيعه لى وتثمينه لهذا الكتاب العلمى ، لما تجرأنا على تحقيق هذه الترجمة العربية .

شكرا أيضا للصديقة العزيزةالاستاذة لوثى لوباث ـ بارالت على صبرها الايوبى فى تأخير صدور كتابها فى لغة الضاد، هاته اللغة التى احبتها ومن خلالها أحبت حضارتها وقيمها الانسانية وادبها ومنحتها حياتها خدمة لاشعاع المعرفة المطلقة، راجيا ان نكون بذلك قد عرفنا عالمنا العربى ـ الاسلامى بباحثة جليلة تستحق منا كل اكبار واعجاب وتقدير .

ونحن نأمل ان نكون بتعريب هذا الكتاب القيم والجديد قد ساهمنا فى اثراء مكتبتنا العربية ـ الاسلامية ، وعرفنا بهذا الموضوع التاريخى الاسلامى والذى مازلنا نجهل عنه الكثير والله الموفق لما فيه الخير والسداد .

د. عبد الجليل التميمى

زغوان فى 16 فيفرى 1990 .

2017-05-30 23:41

من هى الاستاذة الدكتورة لوثى لوباث ـ بارالت ؟

الدكتورة لوثى لوباث ـ بارالت : استاذة كرسى اللغة الاسبانية والادب المقارن بجامعة بورتكوريكو . وقد دعيت كأستاذة زائرة بجامعة هارفارد (Harvard) وجامعة يال (Yale) وجامعة براون (Brown) .

ـ تحصلت على دكتورا (PHD) من جامعة هارفارد سنة 1974 ورسالة الماجستير من جامعة نيورك بمدريد والاجازة من جامعة بورتو ريكو ، كما درست بالجامعة الامريكية ببيروت ، وجامعة مدريد وجامعة سانتندر (Santander) وقد القت سلسلة من المحاضرات فى جامعات أمريكا واوروبا والشرق الاوسط : هارفارد ، يال ، برنستون ، براون ، كليفورنيا وبنسيلفانيا واندیانا وبرشلونة ، ومونبلييي والسربون وبرلين ، وتورنتو وفانكرنر والمكسيكو ومعهد الدراسات التقليدية بليما (Lima) والبيرو وجامعة روما والبندقية وجامعة الرباط . وقد حضرت اهم المؤتمرات التى تنظم حول اختصاصها وخصوصا تلك التى نظمت بتونس وقرطبة وبتسبورغ الى آخره

الكتب :

— **San Juan de la Cruz y el Islam** (Colegio de México Univ. de Puerto Rico, 1985).

— **Huellas del Islam en la literatura espanola. De Juan Ruiz a Juan Goytisolo** (Hiperion, Madrid, 1985).

— **Edicion de los Sadilies y Alumbrados de Miguel Asin Palacios** (Under publications. Hiperion, Madrid).

كتب تحت الاعداد :

— **Un 'Kama Sutura español. El primer tratado erótico de nuestra lengua** (ms. S-2 BRAH).

— **La literatura Secreta de los últimos musulmanes de España.**

— **Edicion del manuscrito S-2 BRAH** (in collaboration with Alvaro Galmés de Fuentes)

— **Edición del manuscrito aljamiado-morisco T-26 de la Junta.**

المقالات : مشاركات متواصلة فى المجلات الادبيـة الاوروبيـة والامـريكية والشرق أوسطية ، نذكر على سبيل المثال لا الحصر ؛

— Hispanic Review - Bulletin Hispanique - Jounal of Hispanic Philology - Nueva Revista de Filologia Espanola - La Torre - Revue d'Histoire Maghrébine - Sin Nombre..

ـ عدد من كتبها ترجم الى الانقليزية ، والعربية والايطالية والفرنسية . تتمتع بالعضوية فى عدد من الجمعيات العلمية التالية :

— Member of the Academia de la Lengua Espanola, Academia Puertorriquena de la Lengua Espanola, Junta Directiva de la Asociation Internacional de Hispanistas, Junta Directiva del Comité International d'Etudes Morisques, Junta de Redaccion de la Nueva Revista de Filogia Hispanica y de Journal of Hispanic Philology, among others.

ـ ان النص العربى لكتابها هذا . قد أعيد طبعته الثانية باللغة الاسبـانية بمدريد 1990 .

من هو المعرب الاستاذ محمد نجيب بن جميع ؟

الدكتور محمد نجيب بن جميع هو أستاذ مساعد بكلية الآداب بمنوبة . ساهم وما يزال فى تكوين كل المختصين فى الادب الاسبانى بالكليـة أو فى الترجمة من الاسبانية الى العربية بمعهد بورقيبة للغات الحية .

تحصل على الاستاذية فى الاسبانية من جامعة السـربـون وعـلى شهـادة الدراسات المعمقة فى اللسانيات العامة من نفس الجامعة وعلى شهادة دكتورا المرحلة الثالثة من معهد الدراسات الاسبانية بباريس التابع لجامعة السربون. وهو الآن بصدد تحرير رسالة دكتورا الدولة فى اللسانيات الاسبانية تحت اشراف الدكتور بـرنار بـوتيي (Bernard Pottier) ، ألقـى سلسلـة مـن المحاضرات بالجامعة التونسية والفـرنسية والاسبـانية وبجامعـة مكسيكـو المستقلة . شاك فى كل الملتقيات العلمية التى نظمتها اللجنة العالمية للدراسات الموريسكية بتونس وفى معظم الملتقيات التونسية الاسبانية التى نظمتها الجامعة التونسية أو المعهد الاسبانى العربى للثقافة .

مؤلفاته ونشاطاته الفكرية والعلمية :

أ الكتـب :

La langue des derniers musulmans de l'Espagne - Publication de l'Université - Tunis - 1987.

كتب بصدد الاعداد :

تعريب رائعة كميولوخوسى ثيلا (Camilo José Cela) **المحرز على جـائـزة** نوبل للآداب 1989 «عائلة بسكوال دوارتى» **(La Familia de Pascual Duarte)** بالاشتراك مع الدكتور جمعة شيخة .

ب - **المقالات** : جل مقالاته تتمحور حول لغة الموريسكيين وأدبهم وفكرهم . جاءت فى وقائع المؤتمر العالمى للدراسات الموريسكية الثانى والثالث والرابع وفى وقائع المائدة المستديرة الاولى حول الادب الالخميادو .

نشر مقالا حول «قيمة الادب الموريسكى فى المعجم القشتلى» . فى وقائع الندوة العالمية الثانية لجمعية المعجمية العربية بتونس . كما شارك فى أول عدد لحوليات معهد بورقيبة للغات الحية بمقال تحت عنوان : «السراب أو الغوص فى الواقع» فى رواية **مائة سنة من العزلة** للكاتب الكولومبى ڤبريـال ڤـرثيا ماركاش (Gabriel Garcia Marquez) .

ج – يتمتع بالعضوية فى جمعية الصداقة «تونس – أمريكا اللاتينية» .

● عضو فى هيئة تحرير مجلة «دراسات أندلسية» التى يديرها الدكتور جمعة شيخة .

محرز على وسام الاستحقاق الثقافي لازابيل الكاثوليكية (Isabel la Católica)

تمهيد

لقد أدركت خلال تأليفي لكتابي الاول (San Juan de la Cruz y el Islam) (« سان خوان دي لاكروث والاسلام » ، معهد مكسيكو ، جامعة بوارتو ريكو ، 1925) أن دراستي تلك ليست إلا بداية بحث قد يستغرق سنوات عديدة · لان أثر الاسلام فى المذهب الصوفي لسان خوان (San Juan) لا يمثل فى الحقيقة إلا مدخلا لتجذر الثقافة الاسلامية فى آداب شبه جزيرة الاندلس ، هذا العنصر الذى أصبح فى النهاية جزء لا يتجزء من جوهر الشخصية الاسبانية . وان الامر ليستدعى اقتفاء الآثار الاولى الباهرة للاستاذ Asin Palacios الذى فتح باب الدراسات المقارنة العربية الاسبانية · ونحن نريد من خلال هذه الدراسة المتواضعة أن نكرم عمله الرائد الذى لم يلق حظه بعد ·

إن مجموعة المقالات التى تكون هذا الكتاب ليست مستوفاة بالمرة · لان استقصاء كل آثار الاسلام فى الادب الاسبانى عمل يتطلب مجلدات كثيرة وأجيال متعاقبة من الباحثين ·

وقد خصصت الصفحات الاولى لدراسة عامة لظاهرة الرواسب السامية ـ العربية منها والعبرية ـ فى الادب الاسبانى · اما الابواب الموالية فقد أردتها نموذجا من الدراسات الاسبانية العربية الطريفة . وأرجو أن تكون مرآة لصدى انعكاس الاسلام فى العمل الادبى الاسبانى طوال عهود متباينة ومؤشرا للبحوث التى لم تنجز بعد فى هذا المجال ·

لا يمكننا فهم العديد من النصوص الادبية الاسبانية فهما جيدا دون أخذ الاطار الاسلامى العام بعين الاعتبار ونذكر من بينها آثار El Arcipreste de Hita ومعارفه فى علم التنجيم وآثار المتصوفين الاسبان أمثال San Juan de la Cruz) و Santa Teresa de Jesus)والمؤلف المجهول لقصيد (No me mueve, mi Dios, para quarerte) «لا يحملني الله على حبك»· وقد بقي النقاد طيلة السنين العديدة مذهولين أمام طرافة وروائع الرموز لدى بعض المتصوفين الاسبان امثال : الحصون المتراكزة السبعة والعصفور الوحيد وليلة الروح المظلمة · ولكن قلما توجد هذه « الطرافة » ·

لان كل ما فى الامر هو أننا قمنا بقراءة جزئية لهذه النصوص : فما إن فتحنا صفحات المفكرين المسلمين حتى تبدد حجاب اللغز : فالحصون السبعة رمز متداول لدى المتصوفين فى العصر الوسيط ، والعصفور الوحيد من أصل فارسي والليلة المظلمة مهد اليها ابن عباد الرندي والنفاري واللاهيجي·ويبدو أن جانبا كبيرا من « طرافة » المؤلفين الاسبان لا يكمن فى « ابتداع » هذه الصور الصوفية المعقدة بل فى « تكييفها » بصفة مرنة فى نتاجهم الادبى ·

وقد التزمنا أن ننتشل من النسيان الوجه المضاد للرواية الموريسكية الاسبانية (التىعهدنا فيها العبارة الرقيقة والمزعجة فى الآن نفسه) أعني الادب الاخميادو الموريسكي الذى ألفه آخر مسلمي اسبانيا فى القرن السادس عشر واستعملوا كما هو معلوم الحرف العربى عوضا عن الحرف اللاتينى (I)· فالقارىء الذى ينكب على هذه النصوص المحرجة والمنشقة لن يستطيع أبدا قراءة « Aben cerraje » أو «Las Guerras Civiles de Granada» (حروب غرناطة الاهلية) بيفس الاعين . وأخيرا اتضح لنا أن التفكير فى العنصر الاسلامى فى شبه جزيرة الاندلس ما زال متواصلا لدى خوان قيتيسولو (Juan Goytisolo) وهو من دون شك أعظم روائي اسباني معاصر : وقد اكتسى تفكيره ، على حيويته ، طابعا دراميا شأنه فى ذلك شأن Juan Ruiz لذلك أبيت الا أن أقفل الكتاب بدراسة حول قصته (Makbara) **مقبرة** »

أريد أن أقدم هنا أخلص عبارات الشكر والعرفان الى كل المؤسسات التى ساعدتنى على إنجاز هذا العمل أخص بالذكر منها جامعة Puerto Rico التى مكنتني من التفرغ الى البحث مدة سنتين ومن كتابة النص بالآلة الراقنة و American Council For Learned Societies **التى مكنتني من منحة** سنة 1981 ـ 1982 ،أهلتني للدراسة والتدريس فى كل من Center for Middle Eastern Studies وقسم اللغات والآداب الرومانية بجامعة هارفارد (Harvard) · كما أتوجه بالشكر الى مؤسسة (Guggenheim) **التي** أعانتني على القيام ببحوث مجدية بجامعة Yale سنة 1982 والى National Endowment for the Humanities التى ساعدتنى على القيام برحلة طويلة للدراسة والبحث عن المخطوطات فى أوروبا والشرق (1976) الشىء الذى يسر صياغة هذا الكتاب · ولا يمكنى هنا أن أشكر كل زملائي ـ المستشرقين منهم والمختصين فى الدراسات الاسبانية ـ على نصائحهم الثمينة ودعمهم الفكرى المتواصل · ولكن أريد أن أعترف مرة أخرى بديني نحو ريموندو ليده (Raimundo Lida) ، أستاذى الموقر الذى لن أنسى دروسه المتحمسة · إن كل صفحة من هذا الكتاب المتواضع اكبار له · ويذهب بي الظن الى أنه

(I) لقداسة هذا الحرف عند المسلمين وارتباطه بالقرآن ·

سيغمره الفرح عندما يلاحظ أن هذا الكتاب يشد بأطراف البحث الذى وقف عنده ميڤال آسين بلاثيوس (Miguel Asín Palacios) عندما جاءته الموت فى أغسطس من سنة 1944 · فقد قال ذات يوم فى الفصل : « لو غرق كل الانتاج الادبى الاسبانى ولم يكن بالامكان انقاذ سوى عشرة كتب لانقذت من بينها كتابا لآسين بلاثيوس (Asin Palacios) · وقد جعلتني الايام أشاطره هذا الاعجاب الذى بدا لى حينها مفرطا فيه ·

كما أخص بالشكر ستيفين جيلمان (Stephen Gilman) أستاذى كذلك أيام هارفارد ، فهو الذى فتح عيني على مدى تشعب الثقافة الاسبانية بفضل شجاعته ونقده النزيه وعلمني كيف أقرأ « بجرأة » نصوص العصر الذهبي·

وفى الختام أريد أن أعبر عن امتناني الكبير لأرتورو اتشيفريا فراري (Arturo Echavarría Ferrari) ، زوجي وزميلي · الذى تحمل بكل حب وصبر «استعرابى» الدؤوب ولامى وأخواتى اللاتى ترقبن بايمان راسخ ظهور هذه الصفحات ·

لوث لوباث برائت

سان خوان ـ بواتو ريكو

نوفمبر 1983

الباب الاول

انتماء اسبانيا للغرب وما يكتنفه من إشكال

إن الذين ينكبون على دراسة الثقافة والادب فى اسبانيا ـ وحتى أولئك الذين يجهلون الموضوع ـ قد تعودت آذانهم ولا شك سماع بعض العبارات التى لا تخلو من طابع السخرية مثل (Spain is different) أى « اسبانيا تختلف عن ذلك » وهى عبارة جرى النطق بها غالبا باللغة الانقليزية واستعملت مؤخرا فى المعلقات والاعلانات السياحية . ولنا عبارة أخرى أقل إبهاما لكنها تقترب أكثر من سياق بحثنا هذا ، وهى عبارة شهيرة ترد علينا هذه المرة من فرنسا وتقول : « إن إفريقيا تبدأ عند تخوم جبال البيريني » . وقد أريد بهذه العبارة إماطة اللثام عن هذا « الفارق » الذى يفصل إسبانيا عن أوروبا : ويحسن بنا أن نشير فى هذا الصدد الى أنه غالبا ما جرى النطق بهذه العبارات فى لهجة استنقاص يراد بها التأكيد سلبيا على أن انتماء اسبانيا للغرب مشكوك فيه بحكم ما تحمله من مكونات سامية راسخة . ولقد أفرزت مسألة « انتماء اسبانيا للغرب » أو انتمائها النسبي للشرق ـ هذا المشكل الذى يعيشه الاسبان وغيرهم بنوع من الشغف المشوب بالقلق ـ جدلا حادا فى اسبانيا على مدى القرن العشرين وهو ما سنعالجه فى هذه الصفحات .

إن تاريخ اسبانيا تاريخ « متعب » على حد تعبير فرنثيسكو ماركاث (Francisco Márquez) (I) وهو بالفعل « مختلف » لانه يتبع مسارا يختلف أشد الاختلاف عن تاريخ أوروبا فى القرون الوسطى . إذ أنه من المحال أن نغض الطرف عن الغزو الاسلامي سنة 711 (أي عن سبعة قرون من التعايش مع العرب) وأن نصرف النظر عن الحضور العريق للحضارة العبرية اللامعة التى سبقت الغزو الاسلامى فى شبه جزيرة الاندلس وامتدت الى سنة 1492 تاريخ طرد اليهود الاسبان من وطنهم القديم (ونشير هنا الى أن فرنسا وانقلترا أطردتا اليهود اتباعا فى القرنين السابع والثامن أى قبل الاسبان بكثير) .

(1) انظر مقاله : « Sobre la occidentalidad cultural de España » الذى صدر فى Relecciones de literatura medieval 1977 ـ ص 167 جامعة اشبيلية ـ 168

ويرجع الفضل لأمريكو كاسترو (Américo Castro) في لفت انتباهنا الى أن اسبانيا لم تقتصر في الوقت الذى بدأت تتكون فيه كشعب على خصائص ثقافية غربية إذ لا يمكن أن نتغافل عما حملته من خصائص ثقافية سامية واضحة .

فالمسيحيون – أو القوط المرومنين – تعايشوا مع المسلمين واليهود على مدى القرون الوسطى وقد أظهروا في ذلك تسامحا نسبيا رغم طول « حرب الاسترداد » (Reconquista) . ولا جدال في أن هذا المسار التاريخي المعقد والطويل قد أفرز تلاحقا وتفاعلا ثقافيا بين المكونات الشرقية والغربية في شبه جزيرة الاندلس . فالقول بأن المسيحيين الاسبان لم يأخذوا شيئا عن مواطنيهم العرب واليهود الذين كان لهم باع طويل في الثقافة يعني الحكم عليهم بالتحجر والافتقار الى أدنى تطلع فكري هو أمر لا يمكنا التدليل عليه .

وإنه من المجدي أن ندرك هذا حين نحاول تفسير خاصية الثقافة الاسبانية واستيعاب خصوبة الادب الاسباني المذهلة – خاصة أدب القرون الوسطى وعصر النهضة – فهذه الخصوبة ممنعة في الغرابة والطرافة من وجوه شتى. ومن هنا فان عبارة اسبانيا تختلف عن ذلك ، تبدو مستساغة حين تكتسي معنى ايجابيا ولهجة مادحة . وكما هو معروف فان الطائفة التي فرضت نفسها في شبه جزيرة الاندلس لاسباب سياسية واقتصادية عديدة هي الطائفة المسيحية الغربية . ولهذا تعد الثقافة الاسبانية ثقافة أوروبية في الاساس رغم ما يمكن أن يداخلها من خصائص سامية .

وهكذا فان النقاد عالجوا الثقافة الاسبانية من هذه الزاوية ، إلا أن الباحثين باقتصارهم على هذا المنحى أهملوا جانبا ثقافيا ثريا لا جدال في مشروعية انتمائه للثقافة الاسبانية بالرغم من طابعه الشرقي . ونروم في هذه الصفحات أن نعيد الاعتبار لمقومات منسية في الثقافة الاسبانية (ومسكوت عنها أحيانا) الا وهي المقومات السامية .

وحتى نقترب من الاصول السامية الاسبانية في القرون الوسطى سنترك المهتمين بالثقافة الاسبانية ، لنستعين بالمستشرقين المستعربين والمستهودين إذ بدأ هذا الاتجاه يثبت لنا الجانب المهمل من هذه الثقافة. وعلينا أن نستعين أيضا بمسبر علمي وأن نستنجد بتاريخ ولغات يجهلها الباحثون في الثقافات الرومانية .

فلنقترب من الحقبة التاريخية التي كان فيها ثلثا الجزيرة الاسبانية منتميا الى الشرق انطلاقا من غزوة سنة 711 الآنفة الذكر ومن استيلاء المسلمين على ما سموه بالاندلس Al-Andalus التي ستغدو فيما بعد اسبانيا .

من هم إذن هؤلاء الفاتحون الذين أخضعوا فى احدى حملاتهم العسكرية الدرامية (التى لا نجد مثيلا لسرعتها فى أكثر سجلات تاريخ القرون الوسطى) معظم شبه جزيرة الاندلس باستثناء بعض المناطق الشمالية؟ إنهم مسلمو القرن الثامن الذين كانت امبراطوريتهم فى أوج توسعها على أبواب ازدهار ثقافى سيبهر العالم . وبمعنى آخر فان شبه‌جزيرة الاندلس لم يستعمرها مغاربة متوحشون بل أمويون متحضرون جاءوا من دمشق مركز الخلافة الاسلامية . ويفيد فيليب حتي (Philipe Hitti) (2) أن الامبراطورية العربية ظلت مهملة من قبل المؤرخين مع أنها امتدت من المحيط الاطلسى الى تخوم الصين (أى أنها كانت أكبر حتى من الامبراطورية الرومانية فى ذروتها) ومحمد الذى تنسب اليه هذه الامبراطورية تاريخيا كان صاحب رؤى ، محموما ذا نزعة انتحارية واضحة . وقد كان لا يزال شابا يافعا حين تلقى ــ والهلع يذهب به كل مذهب ــ أول الآيات القرآنية ويصفه لنا أميل آسين (Emil Esin) (3) بعد أن نزل عليه الوحي فى جبل حراء حيث كان ينفرد للتأمل فقد تمثل له جبريل فى هيئة رجل قدماه فى الافق وأخبره بأن الله اصطفاه رسولا وقد كان محمد ــ أنى أشاح بوجهه ــ رآه ماثلا أمامه فأسرع الى بيته مبهورا وهرع الى خديجة أول زوجاته وفرائصه ترتعد فرقا فسألها أن تدثره وتزمله . وكان لا يزال يتمثل جبريل أمامه فأشفق على نفسه أن يكون به مس . إلا أن خديجة هدأت من روعه وآزرته وستكون أول من آمن به وأول مسلمة فى التاريخ . ومن المدهش أن يصبح هذا الشاب القريشي المحدود التجربة ، عقلا مدبرا ورجل سياسة وحرب ممتاز . وسيخضع لدينه ودولته هؤلاء البدو الوثنيون الذين عاشوا فى مايسمى اليوم بالمملكة السعودية . وكان هؤلاء البدو يعبدون الى ذلك الحين الشمس والقمر .

وقد كون الرسول فى حياته المليئة بالاحداث أمة وجاء بدين يضاهي فى مكانته اليهودية والمسيحية . ووضع أسس احدى أهم الامبراطوريات فى العالم وأكبرها فى ذلك الحين . وقد جاء ــ وهو النبي الأمي ــ بكتاب(القرآن) وضعه بين يدى الانسانية يرى فيها ثمنها ملخصا لشتى العلوم والمعارف والشرائع . وسيتمكن هذا الكتاب من الحفاظ لغويا على قواعد العربية الفصحى الى حد اليوم (4) .

ولم يمض على وفاة محمد قرن أو بضع قرن حتى انطلق البدو فى غزوات توسعية طموحة ليتبوؤوا منزلة مدهشة من الحضارة . وقد بدأت الغزوات مع

(2) History of the Arabs. From the Earliest to the Present, Macmillan, London, 1968.

(3) Meca the Blessed and Madinah the Radiant, Elek Books, London, 1974.

(4) راجع مقال Hitti المذكور سابقا . لقد اعتمدنا هذه الدراسة الكلاسيكية من نوعها أساسا فى رسمنا لاهم ملامح الثقافة والحضارة الاسلامية .

الخلفاء فخضعت لهم سوريا التى تنتمي حضاريا للثقافة الهينستيلية وآلت إليهم عاصمتها العظيمة دمشق سنة 635 . ثم تبعتها بلاد فارس والعراق بعد سنوات قليلة . وقد كان فتح بلاد فارس من أهم الفتوحات فقد أطلع العرب على حضارة راقية أخذوا عنها الكثير (ولنا أمثلة طريفة على الصدمة الثقافية التى تلقاها العرب فى السنوات الاولى لفتحهم لبلاد فارس . فقد ظن هؤلاء البدو الكافور ملحا واستعملوه فى طبخهم، كما كانوا يخيرون الفضة على الذهب لجهلهم به وقد باع محارب عربي أسيرة كريمة الاصل بألف درهم إذ لم يتصور أن هناك رقما أرفع) . وقد تواصلت الغزوات فاحتل المسلمون مصر لموقعها الاستراتيجى الهام وخضعت لهم الاسكندرية مركز الحضارة الهينستلية سنة 645 .

وبدأت الحضارة العربية تبرز للوجود مرتكزة على الحضارة والثقافة واللغة لا على إراقة الدماء . ومع الخليفة معاوية تأسست الخلافة الأموية واتخذت من دمشق مركزا لها ومن هنا توسعت الامبراطورية الاسلامية لتصل الى شمال افريقيا غربا والى بخارى وتركستان وسمرقند شرقا أى جنوب روسيا اليوم. ثم وصل المسلمون الى حدود الصين فى عهد الملك بن مروان واستولوا على أجزاء من أرمينيا والهند (ونذكر هنا بمدينة (تاج محلى)(Taj Mahal)وهي شاهد على مرور الحضارة العربية بهذه الربوع) . وقد وافق ذلك الحين فتح الاسلام لشبه جزيرة الاندلس التى منها عبر العرب الى فرنسا وبسطوا نفوذهم على عدة مدن حتى هزمهم شارل مارتل (Charles Martel) فى مدينتي طور (Tours) وبواتي (Poitiers) . (وقد أكد بعض المؤرخين مثل إيدوارد خيلبان (Edward Gilbon) أنه لو لم يوقف (Martel) زحف المسلمين فى (Poitiers) لبنوا مساجدهم فى باريس ولندن) (5) .

وبقيام الخلافة العباسية التى أسسها أبو العباس (السفاح) (750 – 754) بدأ عهد جديد لمع فيه المسلمون وأمسكوا بزمام الحكم في الامبراطورية الناشئة فقد قام المنصور بنقل مركز الخلافة الى بغداد مدينة السلام وركح حكايات ألف ليلة وليلة . وقد بدأ تشييد هذه المدينة سنة 768 . وعلينا أن نذكر هنا أن هذه الفترة شهدت اشعاع الثقافة العربية الاسلامية فى جميع أصقاع العالم . وقد أخذت بغداد تزخر بمختلف الاجناس فكان يؤمها العبيد والتجار من الصين وبلاد فارس وروسيا واسكندنافيا والهند وماليزيا . وقد نفقت فيها تجارة الحلي والحرير بأنواعه والعطورات والبخور والديباج والاقمشة مثل « الطفطا » (Teftah) وأدوات أخرى مثل الورق الذى ورد عليها من الصين

(5) وكذلك The Decline and Fall of the Roman Empire, ed. J. B. Bury, London, 1898, vol VI, . 15 et 55.

لا يولى حتى أهمية كبرى لانتصار مارتال ، اذ يعتبر أن التوسع الاسلامى بعد مدة دخل فترة الجزر .

2017-05-15 07:07:13

مرورا بسمرقند • وبمعنى آخر عرف الترف والبذخ طريقه الى الامبراطورية (فمغامرات السندباد البحري في حكايات ألف ليلة وليلة تستمد جذورها من أسفار تجار بغداد الى الاصقاع النائية) •

وفي عهد هارون الرشيد (786 ــ 809) عدو بيزنطا أصبحت بغداد من أكثر المدن إشعاعا ثقافيا وأشدها طرافة في العالم المتحضر • فقد كانت زبيدة زوجة الخليفة تخدم في أواني من الذهب والفضة مرصعة بالاحجار الكريمة • وقد كانت نعالها ترصع بمثل هذه الاحجار • وكان في بهو القصر شجرة اصطناعية من الذهب والفضة عليها عصافير من نفس المعدن تشدو وفق تقنيات معينة • كما توجد بحديقة الخليفة أشجار نخيل صغيرة الحجم تثمر تمورا نادرة الجودة • ويمكن أن نعتبر ما كانت تتناوله الطبقات المترفة في وجباتها اليومية اذا ما نظرنا اليه بمنظار عصرنا ضربا من التفنن والتذوق ومظهرا من مظاهر الانحلال : فقد قدم للخليفة يوما طبق سمك فاندهش لصغر حجمه لكن اتضح له فيما بعد انه كان أمام مائة وخمسين لسان سمك ، وقد فاقت تكاليف هذه الوجبة ألف درهم كما عرف في بغداد نوع من المشروبات يدعى « الشربة » وهي اليوم « الشربات » وهو عبارة عن مزيج من الماء والسكر وعصير التفاح والورد والبنفسج يقدم مصحوبا بالثلج أو الماء (6) • كما كان مربى الورد أحد الاطباق التي تختص بها بغداد (7) ، كما استعملت الكحول بالرغم من تحريم القرآن لها • وتذكرنا لفظة « الصودا » اليوم بأصلها العربي « الصداع » (أي وجع الرأس) كما أن دواء « الصودا نوم » ــ الذي عرف في القرون الوسطى ــ استعمل بالفعل لازالة آلام الرأس : وقد عرف الناس في العصر العباسي رغد العيش فاستعملوا الوسائد والارائك والحشايا والصفف (Sofas) (مع العلم أن اللفظة الانقليزية (Mattress) أصلها عربي « مطرح ») • وكانت البيوت مجهزة بماء جار دافيء وبارد • وقد كانت المنازل تبرد في الصيف بطريقة معقدة يستخدم فيها الثلج . وهذه الطريقة التي استعملت في القرن الرابع تعد رائدة للطريقة التي نكيف بها الهواء في عصرنا هذا • ويبدو أن بغداد كانت تحتوي على ستين

(6) حسب (Estudios sobre historia de la ciencia medieval), Juan Vernet, Barcelona-Bellaterra, 1979.

كانت صناعة الثلج معهودة على الاقل في العهد العباسي وكان الثلج يستعمل في الاكل والشرب ولبعض الاغراض الطبية .

(7) لقد توصل الشعراء المتصوفون الى درجة قصوى من الرقة الشيء الذي جعلهم يستنبطون من وحي تلاقح الورد والسكر بعض الاستعارات للتعبير عن رحمة الرحمان وصلتها بوجود الانسان راجع مولانا جلال لدين الرومي ODES MYSTIQUES ترجمة وتذييل
Eva de Vitray Meyerovitch et Mohammed Mokri, Editions Klincksieck Paris, 1973, p. 27.

2017-05-30 23:41

ألف حمام عمومي (8) بالرغم من أن بعض النقاد يشككون فى صحة هذا الرقم ؛ والمهم فى ذلك أن الخلافة العباسية فى بغداد كانت تمثل استفاقة فكرية مدهشة . وقد اهتمت بالمعرفة اهتماما بالغا وبوأت القائمين بها المكانة اللائقة بهم . وقد كان المأمون يعظم الاطباء ويكرم رجال القضاء والكتاب والمدرسين ويقرب الشعراء ويجازيهم . كما اتجهت العناية لترجمة المؤلفات الاغريقية القديمة والابحاث العلمية الهندية والفارسية . وقد أكد كل من فيليب حتي (Philip Hitti) ودوروتي ميتليزكي (Dorothee Metlizki) فى كتابهما (The Matter of Araby in Medeual England) (Yale University Press - 1977) أن الهيلينسية استوعبتها أوروبا وتبنتها عبر اسبانيا وصقلية مما ساعد على قيام النهضة الاروبية . كما يقدم لنا خوان فرناث (Juan Vernet) فى هذا المجال معلومات على جانب كبير من الاهمية . فقد أشار الى أن الخلفاء فى بغداد كانوا يقدرون المعرفة حق قدرها ويبوئونها أعلى المراتب حتى أنهم كانوا يدفعون من الذهب وزن ما يقتنونه من المخطوطات . كما أنهم يقايضون أسرى الحرب بالمخطوطات التى يحتاجون اليها (9) . وقد شهدت العلوم الكلاسيكية عناية قصوى فى بغداد مركز الامبراطورية وكان المأمون يوفد باستمرار رسلا الى القسطنطينية لجلب الكتب الاغريقية قصد ترجمتها . وقد كان لاهتمامه البالغ بالمعرفة يحاول أن يجمع بين العقيدة والفكر (قبل قرون عديدة من القديس توماس الاكويني (Santo Tomás) وهو ما يمثل أهم الاعمال التى سبقت قيام حركة التعريب الواسعة لفلسفة القدامى .

وهكذا فقد دخلت الى الغرب كتب اغريقية كثيرة أنقذتها حركة الترجمة العربية . فكتاب فن الشعراء (La retòrica y la poética) لارسطوطليس والمحاورات (Diálogos) لأفلاطون ما كان ليطلع عليها المثقفون المحظوظون من الغرب لولا الترجمة العربية .

ومن المعلوم أيضا أنه بفضل ابن سينا وابن رشد وصلت الفلسفة الارسطية والافلاطونية الجديدة الى أروبا (القديس توماس الاكويني على سبيل المثال) وأثرت فيها. كما أن حركة الترجمة الرائعة التى تناقلتها أروبا أجيالا بعد أجيال كانت مثالا يحتذى فى اسبانيا بشهادة خوسي مونيوت سندينو (José Muñoz Sendino) (10) ، ولا يفوتنا هنا أن نشير الى أن الملك

(8) يجدر هنا التوقف عند وصف مأدبة عشاء رسمية أيام كانت بغداد عاصمة الامبراطورية . راجع:
Aly Mazaheri : La vie quotidienne des musulmans au moyen âge X^e au XIII^e Siècle, Hachette, Paris, 1964 pp. 91-93.

(9) راجع أيضا دراسته الممتازة .
La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente, Ariel, Barcelona, 1978.

(10) راجع
La escala de Mahoma-Traducción del árabe al castellano, latin y francés ordenada por Alfonso el Sabio, Ministerio de Asuntos Culturales, Madrid, 1949.

الحكيم (Alfonso x El Sabio) قد عبر عن اعجابه بالشرق فى هذه الناحية. هذا ومن الجدير بالملاحظة أنه فى حين كان الرشيد والمأمون يدرسان الفلسفة الاغريقية والفارسية وينكبان على ترجمتها كان معاصرهما شرلمان (Carlomagno) فى فرنسا يجهد نفسه ليتعلم كتابة اسمه . فهذه الجزئية إن دلت على شيء فانما تدل على البون الحضارى الشاسع بين الشرق والغرب فى تلك القرون . ومن ناحية أخرى فقد ازدهرت فى الامبراطورية (بما فى ذلك الاندلس) جميع فروع المعرفة كفقه القضاء وعلم الفلك وعلم التنجيم والجغرافيا والرياضيات والعلوم العقائدية والطب الذى شهد تقدما ملحوظا مثل استعمال التبنيج فى الجراحة (عند معالجة الكتراتا) واستخدام أنابيب لتغذية المرضى اصطناعيا (II) .

كما ان المستحدثات كانت على جانب من الاهمية . فقد أتقن استخدام الاسطرلاب اليونانى الاصل وهو ما ألمح اليه شوسير (Chaucer) باعجاب وبروح علمية أصيلة . واستعملت الارقام التى يسميها الغرب عربية وينسبها العرب الى الهند . ولولا هذه الارقام لعجز الاروبيون عن تطوير علومهم الرياضية . كما أخذ عن الهند العشرات ومفهوم الصفر الذى لا غنى عنه فى العلوم الحسابية (I2) .

وقد أخذ العرب أيضا عن الفرس فيما أخذوا ذوقهم الفني الراقي. وأضحت اللغة العربية بفضل هذا التأثير وبفضل ما اكتسبته من مرونة عن طريق غزارة الترجمات مزدهرة، سلسلة، ثرية وهذا ما جعلها، اللغة الرسمية للثقافة والدبلوماسية. وقد أشار سموال موريسون (Samuel Eliott Morisson) (I3) الى أن مكانة اللغة العربية ظلت معترفا بها حتى القرن XI . وقد اصطحب كريستوف كولمب (Cristòbal Colòn) في أولى رحلاته الاستكشافية يهوديا يحسن العربية ، ظنا منه أنه سيمثل بين يدي «الخان الاكبر» وأنه سيحتاج

(II) هناك عدة مراجع حول موضوع الطب عند المسلمين نذكر من بينهم دراسة كل من
— Juan Vernet, Historia de la ciencia española, Instituto de España, Madrid, 1975.
— Luis Garcia Ballester, Historia social de la medicina en la España de los Siglos XIII al XVI, Akal Editor, Madrid, 1976 et Medicina, ciencia y minorías marginadas, los Moriscos, Granada, 1976.

لقد دخل الطب فى فترة احتضار على أيدى الموريسكيين فى القرن السادس عشر ، رغم أنهم حاولوا كتابة ـ شبه المقالات الطبية . ونحن الآن بصدد نشر وصفة دواء غريبة من نوعها بالاعتماد على المخطوط الموريسكى (Real Academia de la Historia, Macrid) T — 16
وبالتعاون مع أحد طلبتنا السيدة Gladys Pérez-Almiroty

(I2) حول هذا الموضوع راجع :

— Juan Vernet, La Cultura árabe..., Historia de la ciencia... Astronomía y Astrología en el Renacimiento. La revoluciún copernicana, Ariel quincenal, Barcelona, 1974.

— José María Millás Vallicrosa Estudios sobre historia de la ciencia española C.S.I.C., Barcelona, 1949.

The European Discovery of America. The Southern 13 Voyages. 1492-1616' Oxford, (13) University Press, New York, 1974.

الى من يتقن اللغة العربية ليكون أداة وصل بينه وبين « الخان » . وقد نزل اليهودى فى جزيرة كوبا (Cuba) وخاطب أهلها بالعربية . وهذه القصة وإن بدت طريفة اليوم فانها تقيم الدليل على أن لغة القرآن كانت من أول اللغات التى استعملت فى العالم الجديد ـ أمريكا ـ ومن جهة أخرى عرف الادب فى الامبراطورية ازدهارا منقطع النظير . فقد ظهرت فى الشعر ضروب جديدة مثل « السلطانيات » وهى أشعار فى مدح الحكام وأشعار فى الغزل التى سيقلدها لوركا F. García Lorca فى القرن العشرين ، و « الخمريات » وهى أشعار تتغنى بالخمر ، وظهرت كذلك أشعار فارسية رقيقة فى الزهد والتصوف للرومي أو لحافظ ، وظهرت المقامات ، وهى عبارة عن أقاصيص المكدية تروي مغامرات شخصية (وقد رأت مريا روسليدا Maria Rosa Lida) تشابها بين مقامات الحريرى و « كتاب الحب الخالص » (Libro de Buen Amor) لصاحبه قسيس دي هيته (Arcipreste de Hita) (10) . كما يرى كثير من دارسى الآداب الاسبانية فى « القصة الفكاهية » أثرا للطابع الهزلى الذى يحمله أبطال الحريرى. وقد ترجمت حكايات ألف ليلة وليلة من الفارسية الى العربية : وتناقلها عامة الناس وهو ما يعكس بصدق ما بلغته بغداد من مجد حضارى . ولكن دوام الحال من المحال وكل شيء مآله الزوال فبعد ان كانت بغداد صرحا شامخا ونجما ساطعا . دار الزمن دورته فهوى ذلك الصرح وأفل ذلك النجم . ففي سنة 829 كانت سلطة الخليفة مطلقة وعندما ضعفت الخلافة العباسية انحسرت سلطة الخليفة ولم يعد لها شأن حتى في بغداد نفسها . وقد تدهور الاقتصاد تبعا لذلك واستعصت ادارة الولايات نظرا الى سياسة مركزية الحكم . وقد أنشيء فى بغداد لهذا الغرض نظام بريدى فى غاية التعقيد أوكل فيه لصاحب البريد والاخبار مهمة التجسس .

وقد كان هذا النظام « القروسطي » ـ الشبيه بشبكة المخابرات الامريكية أو السوفياتية اليوم ـ يستخدم أعوانا سريين من كلا الجنسين ، من مسافرين وتجار متجولين وأطباء مزيفيين وما يقارب من 1700 عجوز مخبرة . وذلك حتى يتمكن من القيام بمهمة المراقبة السرية . الا أن هذا كله لم يحل دون سقوط الامبراطورية . ذلك أن أغلب الوزراء كانوا من الاجانب وقد أمسكوا بزمام الحكم ، مما أضعف سلطة الخليفة . وهكذا أضحى نفوذ الامبراطورية فى كثير من ولاياتها شكليا لعجز صاحب ادارتها .

وبالرغم من بعض المحاولات للقيام ببعض المشاريع الاجتماعية الخيرية مثل انشاء المستشفيات ، وتشجيع التعليم ، فان نظام الضرائب كان لفائدة الطبقة الحاكمة . أضف الى ذلك تقلص الصناعة والفلاحة مما ساعد على سقوط بغداد

Dos Obras maestras españolas. El libro de buen amor — y la Celertina Editoriai (14) Universitaria de Buenos Aires 1971.

خصوصا بعد أن اجتاحتها جحافل المغول سنة 1258 · وهكذا خـرج مركـز الخلافة من بغداد ليصبح فى يد الاتراك العثمانين ·

إذن هذه الحضارة العريقة بأفراحها وأتراحها بأمجادها وانكساراتها بنورها وظلامها غزت شبه جزيرة الاندلس وتغلغلت فى كيانها وطبعت ربوعها بآثار ماضيها التليد · إذ من المعلوم أن الاندلس كانت أول الامر خاضعة للخلافة الاموية فى دمشق ثم استقلت بعد أن تحولت الخلافة الى بغداد ··· فقد حل بها عبد الرحمان الاول وأسس فيها أول امارة مستقلة وركز بها دعائم الثقافة الواسعة المجيدة التى شهدتها اسبانيا الاسلامية على مدى ثلاثة قـرون (15) وسيعلن عبد الرحمان الثالث (912 ــ 961) الخلافة فى قرطبة وسيجعل من هذه المدينة حاضرة تنافس بغداد والقسطنطينية احدى أعظم المدن الاوروبية . وكما أسلفنا فقد دالت الدولة الاموية فى الاندلس فى القـرن الحـادى عشـر وانقسمت الخلافة الى عدة ممالك تعرف بدول الطوائف (وصل عددها الى 23 مملكة متناحرة) · وقد عمدت هذه الممالك ــ أمام اختلال الوضع السياسى فى الاندلس وتقدم جيوش ألفونسـو السادس (Alfonso VI) وفرنانـد السادس (Fernando VI)لاسترجاع البلاد الى الاستنجاد بالمرابطين فى المغرب الاقصى ، وقد ارتكبت بذلك خطأ فادحا اذ أن « يوسف بن تاشفين المغربي » الذى أنجدهم وألحق بألفونسو السادس (Alfonso VI) هزيمة نكراء في(Sargajas) ما لبث أن تنكر لحلفائه فى الاندلس واجتاح دولهم وضمها اليه · وقد كان هؤلاء الغزاة الجدد ــ المرابطون والموحدون ــ محاربين متـزمتين وانصـاف مثقفين · وتعكس لنا شخصية Bucar الساخرة فى « قصيـدة السيـد » (Poema Del Mio Cid) طبيعة هؤلاء الغزاة وأعطت نموذجا حيا عن المحـارب العربي الفظ الذى لم يعرف من الحضارة الا النزر القليل ·

ومع هؤلاء الغزاة بدأ التدهور السياسى والثقافى للاسلام فى الاندلس · ومما تجدر الاشارة اليه أن يوسف بن تاشفين كان رجل حرب ليس له باع فى العلم والادب حتى أنه لم يفهم القصائد العربية الفصيحة التى مدحه بها شعراء إشبيلية (Sevilla) · وأشادوا فيها بانتصاره على المسيحيين ·

هذا وقد لجأ مفكرو الاندلس وشعراؤها ــ بعد أن اشتد زحف المسيحيين ــ الى غرناطة (Granada) التى أسس فيها محمد بن يوسف بن نصر دولة بني نصر (1232 ــ 1492) · وقد كانت غرناطة آخر قلعة للاسلام فى اسبانيا ، وقد قدمت الكثير فى مجالي الفن والعلم ، وبعد سقوطها خضـع المسلمـون للسلطة المسيحية وأصبحوا يسمون الموريسكيين (Moriscos) · فلجأ بعضهم الى أراض اسلامية وخير البعض الآخر البقاء بغرناطة والتستر . ومن هنا ظهر

(15) ان قصيده الشهير الاول نخلة شرقية نقلت الى اسبانيا متواتر فى كل المنتخبات الشعرية من الادب العربى الاسبانى ·

2017-05-15 15:23:01

أدب سري مؤثر : هو الادب الاخميـادو أو الاعجمي (Literatura aljamiada) وهذا الادب كتب باللغة القشتالية (Castellano) أو بلغات اسبانية أخرى لكن بأحرف عربية (وقد توجهت العناية فى هذا القرن الى دراسة هذا الادب الذى يصف ما آل اليه الشعب العربى الاسبانى من اضمحلال) ونذكـر أن سنـة 1609 كانت نهاية الوجود الاسلامى فى الاندلس · فقد أمر فيليـب الثـاني (Felipe II) تحت ضغط الكثير من الاسبان (وحتى غير الاسبان مثل الكردينال ريشوليو (Cardinal Richelieu) بطرد البقية الباقية من المسلمين · وقد أثـار هذا الاجراء الفظيع جدالا عنيفا ما زال قائما الى يومنا هذا ·

فلنتوقف قليلا أمام ثراء مكتسبات الثقافة الاسبانية الاسلامية وتعقدها · فقد وصل عدد سكان قرطبة عاصمة الخـلافة فى أوج عظمتهـا تحت سلطـة عبد الرحمان الثالث الى نصف مليون ساكن ، كما كان فيها 300 حمام و 700 مسجد و 70 مكتبة · وقد جعل البلاط القرطبي بمدينة الزهراء فى قصر قبابه من الجص الموشى بالديباج وكانت هذه القباب مصنوعة بكيفية تجعل الشمس تتخللها ببطء فتتلألأ ، بأشعتها ، قطع الخزف المزخرف البراق الذى كان يكسو الجدران · وكانت هذه الالوان تنكعس متمازجة متماوجة على نافورات مثبتة فى أحواض تنفث زئبقا عوضا عن الماء ·

وعندما زار ملك الشمال أوردونيا Ordoño عبد الرحمان الثالث فى هذا القصر انذهل أمام روعة هذه التحف الهندسية التى لم تخطر له على بال (16) ·

كما كانت قرطبة مدينة معبدة الطرقات مضاءة بأنوار معلقة عند كل زاوية شارع أو أمام الابواب الرئيسية للمنازل فى حين أن لندن لم تعرف الانـارة العمومية الا بعد أكثر من سبعة قرون · والمواطن فى باريس كان يتخبط فى الوحل الى ركبتيه فى أيام الشتاء الى ما بعد هذه الفترة بقرون · وفى حين كان ينظر الى الحمام فى اكسفورد (Oxford) كبدعة ، كانت أجيال من العلماء القرطبيين ينعمون بحمامات عمومية . (ومن ناحية أخرى كان احتقار العـرب فى الاندلس للاروبويين شديدا حتى أن سعيدا قـاضى طليطلـة (Toledo) المتوفى سنة 1070 كان يعتقد أن حماقة هؤلاء الاروبيين ناتجـة عن « كـون الشمس لا تبزغ على رؤوسهم » مشيرا فى ذلك الى مناخهم البارد وسمائهم المغيمـة) (17) ·

وقد شهدت قرطبة مركز الخلافة يقظة مدهشة فى جميع أصناف المعـرفة وفروعها كالفلسفة (ونذكر هنا بالفيلسوف القـرطبي الجليـل ابـن رشـد

(16) راجع F. Bargebuhr.

(17) حول هذه الطرفة لسعيد أنار أيضا : أنور شحنة :
Islam and the West : the Moriscos. A Cultural and Social History,State Univ. of New-York Press, Albany 1983, p. 77.

2017-05-15 20:47

(Averroes) وفقه القضاء ، والتصوف (مع ابن عباد الرندي (Ronda) وابن عربي المرسي (Murcia)) والفلاحة والطب (فقد عرف مسجد قرطبة العديد من العمليات الجراحية الناجحة على الكتاراتا » السيل » باستخدام شوك السمك) .

كما ازدهر التعليم – وبالرغم مما جاء فى تصريح العلامة الهولاندي دوزي (Dozy) فى كتابه (Histoire des Musulmans en Espagne) من مبالغة حين أكد أن « أغلب الناس فى قرطبة كانوا يعرفون القراءة والكتابة فانه من المؤكد أن رجال الكنيسة فى أوروبا فى نفس تلك الفترة كانوا يقتصرون على أدنى درجات المعرفة» (Ed. E. Levi Provençal - Brill Leyden, 1932, vol II p. 184) .

وقد كان الحكم الثانى حكيما بأتم معنى الكلمة . فقد أسس 27 مدرسة حرة فى العاصمة وجلب لجامعة قرطبة أساتذة من الشرق . وقد وصل عدد المراجع فى مكتبة هذه الجامعة الى 400 ألف مجلد جلب أغلبها من الاسكندرية ودمشق وبغداد . وقد كان الخليفة يذيل هذه المراجع بنفسه أو يعلق عليها. ولذلك فانه ليس من الغريب أن يعمد الاوروبيون باختلاف جنسياتهم الى النهل من ينابيع المعرفة التى شهدتها اسبانيا في ذلك الحين . فالبابا سيلفاسترى الثاني (Silvestre II) قبل أن يعتلى عرش الباباوية كان قد تعلم بين ظهرانى العرب فى طليطلة (Toledo) وقد كان روجي باكون (Roger Bacon) يقر بأن المعرفة تكمن فى اللغات الاجنبية وخاصة منها اللغات الشرقية . ولنذكر هنا أن قرطبة بلغت ذروة مجدها فى القرنين العاشر والحادى عشر فى حين لم يظهر « قصيد السيد » (Poema Del Mio Cid) الا بعد سنين طويلة وبالفعل فان الادب كان فى أوج اشعاعه حين بدأت معالم الادب الاسبانى تبرز للوجود فملك إشبيلية الطائفي : المعتمد (1040 – 1095) الذى ورد فى قصيد السيد (Poema Del Mio Cid) عسكريا لرودريغوديات (Rodrigo Diaz) ملأ الوادي الكبير (Guadalquivir) أنوارا . فقد كان ينظم المساجلات الشعرية والحفلات الموسيقية على مراكب تجوب الوادى حاملة المشاعل .

وقد كان الانتاج الشعرى لهذا الملك من الثراء بحيث أن الناقد ثونثالس بلانثيا (Angel Gonzales Palencia) حين درسه فى كتابه (Literatura Arabigo-espanola, Ed Labor, S.A., Barcelona) 1945 قسم آثاره الى فترتين : فترة ما قبل نفيه الى المغرب ، وفترة ما بعدها . ويروى أن هذا الملك الشاعر ملأ برك (Aljarfe) كافورا وعنبرا ليلبي رغبة حبيبته الرميكية جاريته السابقة التى كانت تحن لمحابل الطين . كما شجر الجبال لوزا حتى تذكرها أزهار اللوز بمنظر الثلج فى جنوب الاندلس ، حيث قضت صباها . وإنه ليصعب علينا نحن القراء الغربيين «لقصيد السيد» (Poema de Mio Cid)

أن نتصور أن المعتمد كان شاعرا فحلا له أسلوب (Gongora) (18) ، الشاعر الاسبانى المشهور ولنا هنا احدى قصائده الحماسية الرائعة التى نظمها فى وصف يجن له (19) . وقد بلغت شاعرية الثقافة العربية مرتبة مدهشة من الرقة والابداع واليك مثلا الشاعر الموسيقار والفلكي « ابن باجة » المتوفى سنة 1138 فقد سهر مرة على قبر صديق له وبحكم تبحره فى علم الفلك عرف أن القمر سيخسف فى تلك الليلة فنظم أبياتا قبيل حدوث هذه الظاهرة الفلكية (*) .

ومن العجيب أن البيت الاخير من القصيد صادف خسوف القمر فكأننا بالشاعر الفلكي وهو يستجير بالقمر قد بث فى أبياته البليغة « سحرا أدبيا » لا زلنا نستمتع به الى يومنا هذا .

وقد أعطت الثقافة العربية الاسبانية فى آخر أيامها ـ أعني حين طوق الاسلام فى آخر معقل له بغرناطة ـ لوحات فنية رائعة تصور تقهقرها ففصر الحمراء (على ضوء دراسات برجيبور وڤرثيا ڤوماث (F. Bargebuhr) و (Emilio García Gòmez) (20) والدراسة الحديثة لڤرابار (O. Grabar)) (21) يمكن أن يدرس من خلال ما دون فيه من شعر . ذلك ان جدرانه المزركشة تخفي قصائد ابن زمرك فى لوحات بديعة من الخط العربى تضفي على جمال الصور الشعرية رقة صور الاشكال الهندسية فتأخذ بلب الزائر .

ولم يبالغ (Garcia Gomez) حين قال فى « ابن زمرك » إنه « ربما كان الشاعر الوحيد فى العالم الذى نشرت آثاره بمثل هذا البذخ العظيم » .

(18) لقد قام الناقد والشاعر الاسبانى DAMASO ALONSO بدراسة مقارنة جاءت فى قالب مقال تحت عنوان « Poesía arabigoandaluzia y poesía gongorina » وصدرت فى Estudios y ensayos gongorinos, Gredos, Madrid, 1960

(19) هنا أبيات مترجمة بالاسبانية من العربية تعذر على العثور على أصلها .

(*) شقيقتك غيب في لحده
وتشرق يا بدر من بعده
فهلا كسفت فكان الكسوف
حدادا لبست على فقده

(نفح الطيب ـ ج 7 ـ ص 25)

(19) أنظر أيضا Henri Pérès, La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle, Librarie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1953, p. 353.

(20) «ابن زمرق ، شاعر الحمراء» .
« Ibn Zamrak, el poeta de la Alhambra », discurso, Real Academia de la Historia, 3 de Febrero de 1943, Imprenta de la viuda de Estanislao Maestre, Madrid, 1943, pp. 10-103.

(21) The Alhambra, Harvard University Press, 1978

وبالفعل فان قصر الحمراء يعد ديوان شعر من بين مـا جـادت بـه قرائـح العرب الاسبان ٠

وقد كان تزويق القصور بالشعر من سنن المسلمين في الاندلس وهـذا الجانب جدير بأن يخصص له بحث على حدة ٠ ونشير هنا على سبيل الذكر الى قصيدة « ابن حمديس » الرائعة التى تمثل صورها لونا من شتى الالوان التى يزخر بها قصر المبارك (المعروف اليوم بقصر إشبيلية)

ويحكى أن داوود بن سلمان لم يكن يترك لفنانيه العباقرة أى مجال للراحة أعمال البناء لخوفه من التقصير ...

وقد رأينا على الارض ليقة ابدعت فيها أيدى الفنانين بمختلف التصاوير وكانت عيوننا تنظر الى هذه التصاوير الساكنة فتخالها تتحرك ٠٠٠ وحين انبهرت أبصارنا بتألق هذه الصور البديعة كنا ننظر الى سنـا وجـه الاميـر لنشفي عيوننا ٠٠٠

ولم تكن القصور وحدها تحكي قصصها شعرا ٠ فقد كانت الاميرة الاموية ولادة ــ هذه المرأة المتحررة قبل عصور من تحرر المرأة الحديثة ــ تكتب أبياتا من الشعر فوق ثيابها ، فعلى الطراز الايمن كتبت أبياتـا تشيـد بمجدهـا وكبريائهـا :

أنـا والله أصلـح للمعـالـي
وأمشـي مشيتـي وأتيـه تيهـا

(نفح الطيب ــ ج 4 ــ ص 205)

أما على الطراز الايسر فقد نقشت أبياتا تتدلل فيها هذه الغانية ذات الشعر الاصفر والعينين الزرقاوين على محبيها وعاشقيها :

وأمكن عاشقي من صحـن خـدي
وأعطـي قبلتـي مـن يشتهيهـا

(نفح الطيب ــ ج 4 ــ ص 205)

وقد كان المعتمـد الذى أشرنـا اليه آنفـا يقدم لضيوفه وثـان الخمـرة المشعشعة مشفوعة بقصائد بديعة تصفها وتعدد « خصالها » وهى قصائد لا تزال تذكرنا بالقصائد التى أشتهر بها (Gongora) أو (Marino) فى القـرن السابع عشر ٠ وقد عثر (A. R. Nykl) على ظاهرة أخرى وهى رغبة العـرب الملحة فى أن يضمنوا الادب أغراضا تخرج عنه . وفى هذا المجال نجد الشاعر يتفنن فى اللغة الشعرية أو فى الكتابة نفسها٠ « فالوقشي » الشاعر الطليطلي (المتوفى سنة ١٠١٧) الذى اشتهر كشاعر وموسيقار ورياضي نجح فى فك

رموز قصيد بني على الكناية اقترحه عليه صديق له (*) وفيما كان الوقشي يقرأ الابيات بصورة آلية تمكن من فك رموز الاحجية . وكانت تتعلق بكتابة اسم « أحمد » وهذه الكتابة كانت توافق أتم التوافق الوصف الشعري البديع. وإن اندهاشنا اليوم لا يتوقف عند المستوى الجمالي الذى بلغه شعراء الاندلس بل يتعداه الى كثرة عددهم . وتضرب لنا المنتخبات الشعرية التى وردت فى كتاب هونري بيراس (Henri Pérés) ونيكال (A. R. Nykl) . وكتب قومات (Emilio Garcia Gómez) وبلانثيا (Angel González Palencia) وأحدث هذه المنتخبات التى أوردها (James T. Monroe) ـ أمثلة عديدة على ذلك وتعتبر بالنسبة لنا ـ نحن القراء الغربيين ـ مفاجأة أخرى وهى وجود شاعرات . وهذه الظاهرة غريبة لوجهين : أحدها وجود أزواج عديدة من الشعراء (مثل ابن زيدون وولادة فى عهد ملوك الطوائف ، وابن سعيد وحفصة فى عصر الموحدين) والوجه الثانى : هو أن هذه الازواج كانت تصف تقلبات أحوالها الغرامية شعرا وترد على القصيد بقصيد لا تقل قيمته الادبية عن قيمة الاولى . واننا لنتساءل ماذا لو ان (Madona Laura) ردت على (Petrarca) شعرا أو أن (Isabel de Freire) ردت على (Garcilaso) بنفس الطريقة ...)

وقد اتجه العرب الاسبان لوعيهم بقيمة ما حققوه فى المستوى الادبى الى وضع نظريات شعرية فى غاية التعقيد جديرة بأن يخصص لها بحث معاصر يلم بشتات هذا الموضوع . وسنأخذ هنا مثال ابن الخطيب الذى كتب أبحاثا نظرية فى هذا الميدان (وقد درسه خ. م. كونتينتي (José Maria Continente) (23) فهو يقسم الشعر صنفين : شعر « حقيقي » ويكون له مفعول السحر وشعر لا روح فيه . فالقصيدة الاصيلة هى كالسحر لما تبعث فى النفس من اختلاجات عن بعد ، وهى عند قراءتها أو سماعها تظل قادرة حتى بعد قرون من نظمها على أن تحدث فينا اضطرابا فيزيولجيا مثل تسارع النبض أو اضطرابا فى نسق التنفس .

وقد تطور الانتاج الشعري فى الاندلس حتى أنه أنشئت دكاكين حقيقية للشعراء يصقل فيها « الكتاب » (*) وهم صناع الشعر والنثر المسجع أبياتهم تحت اشراف « الرايس » .

(*) أبيات أصلها عربي للوقشي .

(*) عبارات كانت تستعمل فى ذلك الحين كما أشارت الكاتبة .

(22 Nykl, Hispano-Arabic Poetry..., p. 107, Baltimore, 1946.

(23) «كتاب السحر والشعر لابن الخطيب» صدر بمجلة AL ANDALUS XXXVIII (1973)
راجع أيضا مقاله « Notas Sobre la poesía amorosa de Ibn Abd Rabbihi » Al Andalus XXXV (1970) pp. 355-380.

(24) راجع María de Jesós Rubiera Mata « Poemas de Ibn al Jabbab en la Alhambra », Al Andalus XXXV (1970). pp. 454-473.

وإنه من الانصاف أن نقر بأن اسبانيا فى العهد الاسلامى كانت بحق معجزة ثقافية بالمقارنة مع أوروبا فى القرون الوسطى . فبفضل العرب حققت الاندلس منجزات علمية وفنية لم تطلها أية أمة أوروبية فى ذلك العهد .

وماذا عن اليهود الاسبان الذين سكنوا شبه جزيرة الاندلس منذ عهد قرطاج ؟ لقد ازدهرت حياتهم ثقافيا وبشريا تحت راية الامبراطورية الاسلامية كما أن بعض المؤرخين مثل أ. ل. سشر (Abraham Leon Sachar) (25) لا يستبعدون أن يكون اليهود قد ساعدوا المسلمين فى حملتهم على اسبانيا سنة 711 .

وقد كان اليهود يتعرضون الى بطش ريكاريدو (Recaredo) إلا أن وضعهم شهد تحسنا تحت راية الادارة الاسلامية ، وفى كل الاحوال احترمت هويتهم الدينية . وسرعان ما بدأ اليهود يحتلون مراكز بارزة (فقد كانوا فى أغلبهم أطباء ، وموظفين فى البنوك وكتاب ومستشارين سياسيين) كما اشتغلوا فى الترجمة وكانوا همزة وصل بين الثقافة العربية والثقافة المسيحية . واليهود السفرديون (Sefarditas) ـ كما كانوا يسمون فى اسبانيا ـ أنشؤوا حضارة مدهشة بأتم معنى الكلمة ويجمع كل من اسرائيل زينبارق (Israel Zinberg) (26) وميلس فيليكروسة (Millas Vallicrosa) (27) ودافيد قونثالو مليوسو (David Gonzalo Maeso) (28) وفريدلندر (M. Friendlander) (29) وبرجيبور (F. Bargebuhr) على هذه النقطة حيث أنه يمكن أن نعتبر تلك النهضة « عصرا ذهبيا » للثقافة العبرية (29 مكرر) . ويذهب (F. Bargebuhr) الى أن السفرديين اتخذوا موقفا خلاقا أمام تأثير الثقافة العربية واشعاعها (بالرغم من أنهم لم يعتنقوا الاسلام مثل ما فعل الفرس) ولعل أهم تجديد قاموا به هو تطويعهم للغة العبرية ـ وهى لغة مقدسة ظلت مرتبطة بالبيعة ـ بجعلها لغة أدبية بعيدة عن الدين (أما العرب فقد استعملوا كما هو معلوم لغة الوحي لأغراض فنية منذ قرون عديدة) .

(25) A History of the Jews, Alfred A. Knoff, New-York, 1965.

(26) A History of the Jewish Literature (Translated by Bernard Martin) 2 vols., The Jewish Publication Society of America, Philadelphia, 1972.

(27) Literatura hebraico-española. Nueva Colecciún Labor, Barcelona, 1967.

(28) Manual de Historia de la Literatura hebrea, Gredos, Madrid, 1960.

(29) Essays of the Writing of Abrahap Ibn Ezra, Truber & Co., London, 1887.
The Commentary of Ibn Ezra on Issaiah : Edited from Manuscripts and Translated, The House of the Jewish Book, New-york, 1873.

(29) مكرر ـ فى دراسته الحديثة The Jews of Islam (Princeton University Press, 1984) صيغة جديدة على أطروحة «التعايش السلمى» بين اليهود والمسلمين طيلة القرون الوسطى وفى عصر النهضة ـ اذ يفسر هذه الظاهرة لمبدإ «التسامح» المألوف وباخضاع المسلمين للرعايا غير المسلمين . ولكن ومهما يكن من أمر فان اليهود لهم بعض الحقوق وكانت لهم درجة من المواطنة أفضل مما نجدها اليوم فى بعض الدول الحديثة . أضفى Bernard Lewis

والمجهودات الهائلة التى بذلها السفرديون لتطويع لغة التوراة وجعلها تتأقلم مع بدائع الشعر العربى الذى قلدوه كللت بالنجاح. وقد جعلت نخبة الشعراء الذين انتجتهم « سيفرد » (Sefard) من العصر الاسبانى اليهودى المحظوظ ألمع عصر فى تاريخ اسرائيل منذ العصور الاولى الى حد تأسيس الدولة الاسرائيلية الحديثة سنة 1948 . ولم يبق أى غرض من أغراض الشعر العربى لم يقلد . واتخذ الادب اليهودى الاسبانى بالرغم من أنه لم يتنكر للتوراة طابعا مجددا متحررا من القيود الدينية . وقد رأى فيه الكثير من المحافظين ضربا من الكفر . فلنفسح المجال لشاعر اسبانى يهودى ولنرى كيف يشيد بما اكتسبه شعبه فى مجال الشعر . ونقصد المقامة الثالثة من مقامات الحريزى (Harízi) (القرن الثامن) (*) ولعل سليمان بن قبرد (Salomon Ibn Gabird) (القرن الثامن) كان أكثر الشعراء تعمقا . وقد وصفه (Heine) « بعندليب يغرد فى ظلمة القرون الوسطى القوطية » وقصيده (Keter Malkut) أو « التاج الملكي » تذكرنا فى كثير من أبياتها بأبيات القس لويس دي ليون (Fray Luis de Léon) (20) الدينية فهى تشيد بوحدانية الله. كما نجد فيها آثار أفلاطون وبركلو، وبلوتينو وأرسطاطاليس. والمهم فى كل ذلك أن هذه القصيدة كتبت فى نفس الوقت الذى فشل فيه الادب الدينى الاسبانى المعروف بـ (Mester de Clerecia) والذى كان بارثييو (Berceo) من رواده . أما (Jehuda Ha Levi) فقد اقتبس أبياتا غزلية من (El Cantar de los cantares) ليضمها فى قصائده المأسوية التى كان يبعث بها الى حبيباته وبكى فى أواخر أيامه اسرائيل المفقودة فى قصائده الشهيرة (Sionidas) . وأما موشى ابن عزرة (Mosé Ibn Ezra) فلم يكن شاعرا فحسب بل باحثا فى ميدان الكتابة الشعرية (31) فقد درس تاريخ الادب الاسبانى اليهودى على امتداد أجيال (والكثير من مواقفه صالح الى حد اليوم) . وكان ناقدا بارعا فى السنوات التى كان فيها الادب الملحمي الاسباني (Epica) يتحسس طريقه وكان محقا عندما اشتكى بتعال من منفاه بقشتالة اذ يقول : « إني بين أقوام غلاظ يجهلون مسالك الحقيقة ودروب المعرفة وعندما استمع لكلامهم الهمجي يندى جبيني عرقا وأظل فاغر الفم . آه لكم ضاقت بي الدنيا ؟ إن حلقي كياقه يختنق قميس ضيقة » .

وكما هو منتظر فان النهضة اليهودية الاسبانية كانت فى عدة مستويات . ففي الفلسفة مثلا استحق كاتب (El Fons Vitae) وهو ابن جبريل

(*) أبيات شعرية مترجمة الى الاسبانية لم نعثر على أصلها .

(30) أنظر مقال J. M. Millás Vallicrosa, « Probable influencia de la poesía sagrada hebraico-española en la poesía de Fray Luís de León », Sefarad, XV (1955), pp.261-285.

(31) راجع Alejandro Díez Macho, Mosé Ibn Ezra couo poeta y preceptista, Instituto Arias Montano, Madrid, 1953.

(Ibn Gabriol) الذى أشرنا اليه أن ينعت عن جدارة « بأفلاطون اليهود » أما (Moisés Maimonidas) (المتوفى سنة 1135) فقد كان ذروة التفكير العلمي والمفكر الاكثر تأثيرا فى اسبانيا العبرية • فقد سن القانون الحاخاني كما حاول فى كتابه « دليل الحيارى » (Guia de Los Perplejos) الذى انتهج فيه نظريات ارسطوطاليس الى حد بعيد أن يضع الاسس المنطقية للعقيدة العبرية • وهذا الكتاب قرأه (Spinoza) و (San Alberto Magno) و (Santo Tomas de Aquino) وقد توصلت مدارس الأبحاث فى التوراة الى تحقيق مكسبين خلال هذه الفترة : أولهما تطور القبلانية (*) ونذكر هنا بكتاب (Zohar) لـ (Mosé De Léon)وثانيهما نشأة المدرسة القرائية (**) التى تنص على تحليل الكتابات فلسفيا وتاريخيا وعلميا•وقد كان (Abraham Ibn Ezra) رائد هذه المدرسة في القرنين الثامن والتاسع وسيكون القس الويس دي لييون (Fray Luis de Léon) آخر تلاميذها وذلك حسب ما ذهب اليه حبيب أركين (A. Habib Arkin) (32) ولا يفوتنا أن نذكر هنا بأن اليهود فى أروبا كانوا مضطهدين ويزج بهم فى المحتشدات . ولهذا لم يكونوا قادرين على انتاج ثقافة معبرة بالمعنى الصحيح • الا أنه من الانصاف أن نشير الى وجود استثناءات مثل المعلق والباحث فى التوراة اليهودى الفرنسى (Rasi) •

إن الاتصال بالثقافة الاسلامية وفترة التعايش الطويلة والسلم النسبية على أرض الاندلس كانت من العوامل التى مكنت السفرديين (Sefarditas) من الازدهار الثقافى • وذلك الى أن اختل التوازن بين الفئات الثلاث (المسلمة واليهودية والمسيحية) • وبدأت حركة متوحشة مناهضة للسامية انتهت كما نعلم بقيام « محكمة أو ديوان التفتيش » (Inquisicion) سنة 1478 وبطرد اليهود سنة 1492 •

هذه إذن الشعوب أو الفئات اليهودية فى اسبانيا زمن اشعاعها وتدرجها الى التقهقر . (ونحن إن أكدنا على فترات النهضة ، فليقيننا أن هذه المظاهر الثقافية العبرية ما زالت مجهولة من لدن البلاد الناطقة بالاسبانية) •

إن هذه الفئات اليهودية ستساهم الى جانب الفئات المسيحية الغربية فى تحديد مسار تاريخ شبه جزيرة الاندلس • ولا مجال لانكار ذلك خاصة وأن درجة الرقي الحضارى التى بلغته اسبانيا « المستشرقة » فى القرون الوسطى كانت تفوق درجة انتمائها الغربي • وباعتبار هذا التفوق الثقافى من جهة

(*) تفسير التوراة صوفيا ورمزيا حسب التقاليد •

(**) « القراء » هو اليهودى الذى لا يقر بسنة رجال الدين بل يعتمد نصوص التوراة •

(32) La influencia de la exégesis hebrea en los comentarios de Fray Luís de León, Instituto Arias Montano, Madrid, 1966.

والتعايش الوطيد بين الفئات الثلاث من جهة أخرى فانه يصعب الجزم بأنه لم يحدث بينها اتصال ثقافى هام ميز المسيرة الحضارية الاسبانية رغم ميولاتها الغربية بحكم اقتراب عصر النهضة واختناق آخر معاقل الثقافة السامية تحت تعسف دواوين التفتيش ·

ومن الصعب على المؤرخين ونقاد الادب الذين اهتموا بالحضارة والفكر الاسبانى ، التسليم بوجود ميزات سامية نحتت منها الروح الاسبانية الغربية، فلم يرووا هذه الحقيقة رغم بداهتها ·

أما المؤرخ أمريكو كاسترو (Américo Castro) فقد اعتبر الجانب الشرقي أو العربي العبري جزءا فعالا وعنصرا من عناصر الشخصية الاسبانية فى كتاب « اسبانيا عبر تاريخها : المسيحيون والعرب واليهود » (España en su historia . Cristianos, Moros, Judios) (نشره فى بوانوس آيريس (Buenos Aires) سنة 1948) · وكانت أطروحته فاتحة عهد مجادلات بين المهتمين بالدراسات الاسبانية · ويرى (José Luis Gómez Martínez) أنها واحدة من أهم المجادلات على الاطلاق » (33) · أما (Eusebio Rey) فقد اعتمد فى الكثير من دراساته كتاب (Américo Castro) واعتبره « أبرز حدث تاريخى وأدبى عرفته اسبانيا فى السنين الاخيرة » (34) · ولقد اهتم عدد قليل من الباحثين بالعناصر السامية أثناء تحليلهم لتاريخ اسبانيا نذكر من بينهم قافينات (Ganivet) الذى سلم فى أطروحته (Idearium español) (الفكر الاسباني) بالتأثير العربي العميق وميثتو (Maeztu) الذى تعرض – ولو بصفة سلبية – الى العنصر اليهودى فى « دفاعه عن الشخصية الاسبانية » (Defensa de la Hispanidad) ويرى قوميث مرتينات (Gòmez Martinez) أن كاسترو (A. Castro) هو الابن الروحي المتأخر لجيل 1898 (هذا الجيل الذى كانت له تأملات جادة فى تاريخ اسبانيا) وقد نفخ فى هذه التأملات (A. Castro) نفسا فلسفيا « حيويا » أخذه عن ويلهام ديلتهي (Wilhem Dilthey) وعن التيارات الفلسفية لكل من أوسوالد سبنقلار (Oswald Spengler) و أ· توينبي (Arnold Toynbee) · ويرى (Castro) أن الشخصية الاسبانية تكونت عبر العصور فى تعايشها وتداخلها مع العرب واليهود . ويعتقد أن للكثير من القيم والمميزات الوطنية – كالميل الى المهارات الفنية الحيوية على حساب العبقرية الفكرية وغياب العلوم والفلسفة – يمكن تفسيرها من خلال تاريخ الشخصية الاسبانية المعقد والمتعدد الوجوه . كما يعتقد (Castro) أن اسبانيا لم تبرز الى الوجود الى غاية القرن العاشر والحادى

(33) Américo CASTRO y el Origen de los Españoles. Historia de una polémica, Gredos, Madrid, 1975, p. 198.

(34) « La polémica suscitada por Américo Castro », Razún y fe, XLVII (1959), p. 343

عشر أى حينما بدأ التفاعل الحقيقي بين الفئات الثلاثة. وبعبارة أخرى لم يكن الفيزيقوط (Visigodos) من الاسبان ولم يكن تراخانو (Trajano) اشبيليا ولم يكن سينيكا (Seneca) قرطبيا كما ذهبا اليه أ. قاشات (Ortega y Gasset) و ر. م. بيدال (Ramon Menendez Pidal) وبصفة عامة يعتقد (Castro) أن الفئة المسيحية تعاملت مع الفئة المسلمة (المتفوقة عليها ثقافيا وسياسيا) تارة فى خضوع واعجاب وطورا فى تحفظ واستنفار . وقد أفرز هذا التعايش المتين بين العرب والنصارى فئات مزدوجة الثقافة مثل المدجنين (Mudéjares) (وهم المسلمون الذين عاشوا بين ظهراني النصارى) والمستعربين (Mozarabes) (وهم النصارى الذين عاشوا بين العرب وأسلموا) . ويرى كاسترو (Castro) أن فى إضمار الاجلال الى (Santiago Apostol) (أحد صحابة المسيح) وتحويله بصفة أسطورية لقديس اسبانيا وتخصيص معبد له ينافس فى عظمته معبدي روما والقدس ، منازعة تاريخية ومحاكاة لتمجيد الرسول المجاهد محمد عليه الصلاة والسلام وللكعبة الشريفة التى يؤمها الحجيج من كافة بلدان العالم الاسلامى ، الشىء الذى ترك الاثر العميق فى تكوين الشخصية الاسبانية . من ذلك أن الشاعر والروائى كيفيدو (Quevedo) عدد فى كتابه « سيفي يذود على شنتياقب » (Mi espada por Santiago) المعجزات والكرامات المنسوبة الى القديس فى حين كان ديكارت (René Descartes) بصدد إرساء أسس الفلسفة الحديثة فى مؤلفه « خطاب المنهجية » (Discurso Del Método) ومن أمثلة هذا السلوك الدفاعي إزاء العدو يمكن اعتبار حرب الاسترجاع أو الاسترداد (Reconquista) ضربا من الحروب الدينية التى يسميها الطرف المسلم المقابل « جهادا » .

فالتأثيرات كثيرة والرتب العسكرية (Calatrava Alcantara Santiago) هى نتيجة لتصور ديني إسلامي لا يفرق بلن العابد الزاهد والمجاهد الباسل . أما روح التسامح فى القرآن فيراها (Castro) مجسدة فى شخص الملك ألفونسو العاشر (Alfonso X) الحكيم وفى خوان منوال (Juan Manuel) وريموندو لوليو (Raimundo Lulio) . ويلاحظ المؤرخ نفسه رواسب اسلامية لا زالت جلية الى حد هذا اليوم من خلال تلك النزعة الى الخمول والسكينة التى نجدها فى جمل اسبانية من أصل عربى مثل : (Ojalá) (إن شاء الله) (Estaba de Dios que iba a pasar) (شاء الله أن حدث ذلك) أو نجدها فى آداب الاستقبال والضيافة (ésta es su casa) (البيت بيتك) أو فى بعض المعتقدات والخرافات كقلب المكنسة لطرد الزائر .

أما بصمات العربية فى تكوين اللغة الاسبانية فهى بالغة الاهمية . ونسوق هنا بعض الامثلة لكلمات من أصل عربى تعكس مختلف مظاهر الحضارة الاسلامية فى العديد من الميادين الحيوية : (A ceite) (الزيت) (Azucar) (السكر) (Aceituna) (الزيتونة) (Azafrain) (الزعفران) (Arroz) (الارز)

(Zanahoria) (جزر) (Berenjena) (باذنجان) (Aljibe) (الجب) (Acequia) (الساقية) (Cheque) (الشبك) (Sofa) (صفة ـ أريكة) (Soda) (صودا : ماء غازي) (Alcalde) (القاضي) (Alférez) (الوصي) (Albacea) (الفارس) (Tarifa) (التعريفة) (Aduana) (الديوانة) (Asueto) (رخصة) (Alcoba) (قبة ، مخدع النوم) (Alfombra) الزربية) (Almohada) (الوسادة) المخدة (Cojin) (وسادة) (Alfeizar) (الفيزر ، وكيئة) (Alhaja) (حلية) (Alfiler) (دبوس) (Joya) (حلية) (Azucena) (زهرة الزنبق ، عرائس النيل) (Azahar) (الزهر) (Jazmin) (الياسمين) (Azul) (الازرق) (Cormesí) (قرمزي) (Alcohol) (الكحول) (Algebra) (الجبر) (Alquimia) (الكيمياء) (Alboroto) (الضجيج) (الصخب) (algarabía) (العربية ، كل لهجة غامضة) (قهقهة) (Carcajada) (الغوغاء) (Algazara) ويجدر التذكير بأن الكلمة الاسبانية القومية (Olé !) هي من أصل عربى مفاده «والله» (35) .

ومن جهة أخرى يسلم (Américo Castro) بوجود آثار اسلامية فى الادب الاسبانى : فالطابع الشعرى المعقد والمذهل الذى ينفرد به (El Arcipreste de Hita) حين ينوه بـ « الحب الجنوني » (Loco Amor) و بـ « الحب الخالص » (Buen Amor) لا يمكن فهمه الا من خلال الوجهة الاسلامية التى تلائم بين الحب الغزلي والدين . ويعتبر (Castro) أن هذا الشاعر ـ كثيرا ما التجأ الى العربية الدارجة فى كتابه والتى استعار منها كلمة (Alcahueta) (القوادة) ـ مخضرم بين المسيحية والاسلام ومتأثر بدراسات ابن حزم القرطبي (القرن الحادى عشر) أو ببعض تلاميذه (36) ويجد المؤرخ نفس هذه الآثار فى المؤلفات الصوفية لكل من Raimundo Lulio) و (Juan Martorell) التى برزت فى عصر النهضة (Renacimiento) .

أما فى ما يتعلق بفئة اليهود فيرى (Castro) أنها اندمجت فى القومية الاسبانية وساهمت فى تغييرها فى القرون الوسطى وفى عصر النهضة . وكانت هذه الفئة مشعة وثرية وتمكن أفرادها ـ كما أسلفنا ـ من احتلال مناصب بارزة فى الطب والقضاء والتعليم والتجارة والبنوك (وهنا عرف اليهود فى اسبانيا بالربا اذ كانوا يقرضون المال بفائدة سنوية تساوي 33 % الشيء الذى جعلهم عرضة للسخرية اللاذعة فى « قصيد السيد » (Poema Del Mio Cid) .

(35) لقد روت لى زميلة من جامعة Harvard أن الفنانة فيروز ، معبودة اللبنانيين ، عندما تظهر على الركح ، ينطلق الهتاف ويردد الحاضرون «والله . والله» وهو صيحة Olé الاسبانية التى يرددها العرب أمام امرأة جميلة ، أو فنان مقتدر أو لقطة رائعة .

(36) يختلف هنا A. Castro عن E. García Gómez وفى ما يتعلق باحتمال تأثير الروح الاسلامية فى خوان رويث أنظر الى الباب الثانى من هذا الكتاب .

وقد اعتمد اقتصاد اسبانيا فى تلك الفترة على اليهود . وعند حملة التنصير الاجبارى شغل اليهود البرجوازيون أو أصحاب الامتيازات مناصب أسلافهم وأطلق عليهم اسم « النصارى الجدد » (37) . ومن بين مشاهرهم نذكر فطاحلة الادب الاسبانى ديافو دي سان بادرو (Diego de San Pedri) وخوان دي مينة (Juan de Mena) وفرنادو دي روخاس (Fernandi de Rojas) وخوان لويس فيفاس (Juan Luis Vives) والقس لويس دي ليون (Fray Luis de Léon) والاخوين فالداس (Valdés) ومتيو أليمان (Mateo Aleman) والقديسة تيريسة (Santa Teresa de Jesus) وخورخي دي مونتني مايور (Jorge de Montemayor) وهرناندو بولغار (Hernando del Pulgar) والقس برتولومي دى لاس كاساس (Bartolomé de las Casas) وبلتسار قراثيان (Baltasar Gracian) .

ولم يخل دم النبلاء من اليهود (فالملك (Fernando El Catolico) ينتسب اليهم من جهة والدته ولم تخل الكنيسة منهم من ذلك ان (Salomon Ha Levi) ربانى (Burgos) أصبح بعد تنصيره أسقف (Burgos) وسمي (Pablo de Santa Maria) ومثل ابنه الملوك الاسبان فى المجمع الديني لـ (Basilea) (لهذا كانت أروبا لا تثق بالارثودكسية المسيحية الاسبانية فى تلك الفترة . فالايطاليون مثلا كانوا يصفون عدم التسليم بالثالوث بـ « الخطيئة الاسبانية » .

وكان بعض مشاهر حكام دواوين التفتيش من اليهود . ونذكر على سبيل المثال (Torquemada و Lucero) وعموما نحت الادب الاسبانى فى عصره الذهبي من ذلك القلق الأزلي الذى استهدف اليه النصارى الجدد إثر حملات الاضطهاد وصدور قانون صفاء الدماء (Limpieza de sangre) (38) . الشيء الذى أثقل كاهلهم وحملهم على بذ منافسيهم موهبة . لذلك أصبح رجال التربية والثقافة والفكر محل شكوك فى مطلع عصر النهضة لاندماجهم فى الجماعات السامية المنبوذة .

وإن لم يقل (Castro) بصريح العبارة ، فانه كان يقر بظهور درجة نسبية من التهجين الثقافى فى ربوع إسبانيا الشيء الذى أثار وابلا من الانتقادات .. لنذكر بايجاز فحوى الجدال(39) . لقد نشر المؤرخ (Claudio Sanchez Albornoz) أطروحته « اسبانيا والاسلام » (España y el Islam) ورغم اعتراضه على لامبالاة (Ortega y Gasset) إزاء العنصر الاسلامى فانه يرى فى هذا العنصر

(37) كلمة « Converso » (منصر) ليست صحيحة هنا لانها تعنى المسلم أو اليهودى المنصر وتعنى أيضا سلالة هذه الفئة .

(38) فى دراسته التى لا غنى عنها :
Les controverses des statuts de « pureté de sang » en Espagne du XV° au XVII° siècle Didier Paris, 1960.

(39) نتبع أساسا مقال J. L. Gómez Martínez. Américo Castro y el origen de los españoles.

مصدر الفساد وكل المصائب التى عاشتها اسبانيا . إذ أضرت الحروب عبر العصور بالاقتصاد الاسبانى وحرمته من التصنيع على الطريقة الاوروبية .

« لقد غيرت افريقيا المتوحشة والمتخلفة حضاريا مجرى الاقدار فى شبه جزيرة الاندلس ... دفعت اسبانيا ثمنه غاليا » ولم « ينقرض الاسلام فى الاندلس إلا بعد أن سمم اسبانيا » (40) .

أما فى ما يخص الحضور اليهودى ، يرى (Albornoz) أن مساهمته كانت دائما مساهمة سلبية « فقد كان الربا من طبيعة اليهود » .

وبعد صدور « اسبانيا عبر التاريخ » (Espana en su Historia) للمؤرخ (A. Castro) أجابا (C. Albornoz) بكتابه (Espana, un enigma) [اسبانيا لغز تاريخي] (1956) ورفض فيه الاطروحة الكاسترية . وقد أخذ الجدال بين المؤرخين صبغة القدح منذ ذلك التاريخ ـ ولم ينته الا بوفاة A. Castro سنة 1972 .

لقد شمل النزاع الجدلي هذا كل الدارسين والمهتمين بالثقافة الاسبانية وتاريخها . فالناقد (Léo Spitzer) يرى فى أطروحة (Castro) « تخيلا خادعا للحقائق » ، أما (Ramón Menendez Pidal) فانه يتهم (A. Castro) بعدم اعتبار العنصر الفيزيقوطي فى تكوين التاريخ الاسبانى فى حين تجنب المؤرخ (Marcel Bataillon) بكل مرونة وكياسة ـ وهو الصديق الشخصي لـ (Castro) هذه المجابهة الجدلية ، ودعا الى عدم الافراط فى تقدير العنصر الاسلامى رغم قبوله الى حد بعيد تلك التأثيرات السامية فى الثقافة الاسبانية خاصة بين الملهمين (Alumbrados) وأنصار مدرسة لفيلسوف (Erasmo) .

وقد ورث تلامذة (Castro) و (Albornoz) النزاع واستمروا فى الجدال . فهاجم المؤرخ (Eugenio Asencio) والمؤرخ A. A. Parker بكل شجاعة أطروحة (Castro) فى حين دافع عنها بتحمس (Albert. A. Sicroff) فى كتابه (Américo Castro and his Crities Engenio Asencio) . وأجاب (Otis Green) فى كتابه (Spain and the western tradition The Castilian Mind) على موقف (Castro) من تاريخ اسبانيا (From El Cid to Calderon (1963-66) ودافع عن الطابع الاوروبى العادى وعن الروح المسيحية للثقافة الاسبانية ورفض أن يكون هناك إشكال لانتماء اسبانيا الى الغرب . ورد على هذا الكتاب المؤرخ (Franciso Marquez Villanueva) فى مقاله « إنتماء اسبانيا للثقافة الغربية (Sobre la occidentalida Cultural de España) وقرع صحبه الذى أتهم (Castro) باقصاء أسبانيا من القضاء الثقافي الغربي » وهي فكرة لم تخامر بال أستاذنا الشيخ » .

(40) « España y el Islam », Revista de Occidente, VII (1925), p. 27.

2017-05

ورغم هذه الاعتراضات والمراجعات المشروعة لأطروحة (Castro) فان هذا المؤرخ لم ينف يوما اسبانيا من مسارها الغربي وانما كان يسلم بفويرقات اختصت بها خلال تاريخها الصعب والمتميز . وقد بلغت النظرية الكاسترية درجة من الاهمية جعلت النقاد يتناولونها بالدرس من زاوية مغايرة . فلنذكر بدراسات (Henry Kamen) (41) التى أرست الاسس النظرية لأطروحة (A. Castro) ومحاولات (Vicente Cantarino) التوفيقية فى كتابه (Entre Monjes y Musulmanes) (بين النساك والمسلمين) ودراسة المجابهة الجدلية نفسها من طرف (Gomez Martinez) الذى حاول قدر المستطاع أن يلتزم بالحياد . ولنذكر أيضا بالمؤرخين الفرنسيين ـ أمثال (Noêl Salomon) و (Fernand Braudel) . الذين بقوا على هامش هذه النزاعات وقدموا أطروحات حول تاريخ اسبانيا من منطلق مغاير .

ومهما يكن من أمر ، فانه من الصعب ـ انطلاقا من دراسات (Castro) ورغم أخطائها وهفواتها وبعض المبالغات التى وقع فيها ـ أن لا نأخذ بعين الاعتبار البعد السامي للثقافة الاسبانية .

لنضف هنا أمرا لم يتعود النقاد على أخذه بعين الاعتبار وهو أن الدراسات السامية اكتست ـ فى الفترة التى بلور فيها (Castro) نظرياته ـ حيوية غير معهودة فى اسبانيا وأفرزت وجوها لامعة مثل المستعرب (Miguel Asin Palacios) والمستهود (José María Millas Villacrosa) ومن الغريب أن لا تعرف بلاد امتزجت تاريخيا بالعالم السامي مستشرقين فطاحلة إلا فى مطلع القرن العشرين (42) . (لقد وضعت أسس الدراسات السامية فى القرن التاسع عشر إلا أنها لم تبرز بصفة جدية إلا فى هذا القرن الذى شهد ظهور مجلات مختصة مثل (Al. Andalus) (للدراسات العربية) و (Sefarad) (للدراسات العبرية) .

إن النتاج العلمي الرائد لـ(Américo Castro) واكتشافات (Asin) و (Millas) وتلامذتهما تفرض علينا اليوم أن نواصل البحث فى هذا المجال خاصة وأن الاثر الاسلامي واليهودي في ثقافتها أضفى عليها طابع الخصوبة المعقدة والرائعة ، هذا الطابع الذى لا يبدو لنا سلبيا بالمرة . وقد أصبح من المتأكد

(41) Inquisición española, ed. Grijalbo, S.A., Barcelona — México, 1972.

(42) حول الاستشراق الاسبانى أنظر :

— James T. Monroe, Islam and the Arabs in Spanish scholarstrip, Brill, Leiden, 1970

— Manuela Manzanares de Cirre, Arabistas españoles del siglo XIX, IHAC, Madrid, 1972.

— Juan Goytisolo, Grónicas sarracinas, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1982.

يستحق Juan Goytisolo دراسة على حدة بصفته مستشرق اسبانى (أو قل أوروبى) لانه تأثر كثيرا بدراسة (ORIENTALISM) Edward Said التى تعيد طرح قضية الاستشراق عند الغرب

أن نتناول التأثيرات السامية بالدرس بروح علمية متزنة طبقا لمناهج البحث الموضوعي الذى استلزمته منزلة العلماء النزهاء ٠

لنترك جانبا تاريخ هذه المجابهة الجدلية وكل المحاولات التفسيرية المعقدة والتجريدية لمفهوم اسبانيا ولنتوقف عند الامتزاج التفاعلي بين النصارى واليهود والمسلمين على أرض الاندلس منذ فجر تكوين الشخصية الاسبانية : إن أول نظرة نلقيها على العصر الوسيط تكشف لنا عن عالم عمه التسامح المدهش بين الفئات الثلاث (رغم حروب الاسترداد وما صاحبها من توتر واضطهاد متفاوت التأثير) واستمرت فيه حركية المد والجزر الثقافي والبشري بصفة طبيعية من ذلك أن (Rodrigo Diaz de Vivar) بطل حروب الاسترداد ظهر من خلال « قصيد السيد » (Poema del Mio Cid) وهو يحارب ضد أبناء دينه لفائدة ملك عربي على رأس جيش ائتلافي يضم جنودا نصارى ومسلمين وقد كان (El Cid) (وهو أسم عربي : السيد) يعيش فى بلنسية على النمط العربي ٠ وكان معجبا بمآثر الادب العربى ٠

أما الملك الحكيم (Alfonso X) فقد كان يعتبر نفسه ملك الديانات الثلاثة وهو الذى أسس مدرسة الترجمة الشهيرة بطليطلة حيث كان يعمل جنبا الى جنب اليهودى والمسيحى والمسلم ، كما أسس (Alfonso X) الجامعة العربية باشبيلية وهى ظاهرة لم تأخذ حظها من الدرس ٠

ويرى المؤرخ (Henry Kamen) أن فترة التعايش الحيوي والثقافي بين الفئات الثلاث التى امتدت طيلة العصر الوسيط كانت نتيجة لوجود توازن اقتصادى بينها ٠ وقد بدأ هذا التوازن يتقلص إثر انتصار المسيحيين فى معركة العقاب (Navas de Tolosa) سنة 1212 وهى احدى المعارك المصيرية التى عرفتها حرب الاسترداد . هذه الحرب التى انتهت كما هو معروف بسقوط غرناطة وبسيطرة المسيحيين المطلقة على شبه الجزيرة الايبيرية . ومن هنا بدأ النفوذ السياسى. والاقتصادى للنصارى يوجه قمعه العنصري ضد اليهود والمسلمين ٠ وقد استفحل الامر نظرا الى نفوذ اليهود المنصرين وخطورته اذ ورثوا عن أجدادهم الامتيازات الطبقية واندمجوا فى الطبقة البورجوازية الناشئة وتسللوا الى طبقة النبلاء معتمدين فى ذلك على سلطتهم الاقتصادية ومستغلين مناخ التسامح والتعددية الذى ساد فى اسبانيا القروسطية ونجد هذه الظاهرة فى العناوين التالية : (Tizon de la nobleza) (وصمة عار فى جبين النبلاء) وفى (Libro verde de Aragon) (كتاب الأرغون الأخضر) ٠

2017-05-30 02:24

لم يكن إذن القضاء على المسيحيين الجدد بالامر الهين فى اسبانيا • وفى حين بدأت الطبقة البورجوازية تفتح طريقها فى أروبا وتجدد أفكارها وثقافاتها ، كانت الاندلس ترزح تحت وطأة الصراعات العرقية مما أضعف من ذروة طبقتها البورجوازية الطلائعية•وقد حاولت السلطات المسيحية فى عصر النهضة أن تخنق الثقافة العربية واليهودية وأن تدمجها فى مسارها التاريخى الجديد ، وكانت دواوين التفتيش إحد أسلحتها السياسية والاقتصادية والدينية التى استعملتها لاضطهاد ومطاردة النصارى الجدد الذى كان يشك فى عقيدتهم •

وقد عثر المؤرخ ستيفان جيلمان (Stephen Gilman) من خلال دراساته لأرشيف دواوين التفتيش على فترات درامية عاشها العرب واليهود طيلة عصر النهضة فى اسبانيا وهو عصر عرف بالاضطرابات والتشنج وحلول الاضطهاد الوحشي مكان التسامح الذى كان سائدا فى العصور الوسطى • ومن هذه الحالات مثلا مأساة خوان لويس فيفاس (Juan Luis Vives) الذى اضطر الى الفرار الى هولندا (ليعمل الى جانب إيراسمو (Erasmo)) بعد أن أحرقوا أباه حيا لاكتشافه على دين اليهود واستخرجوا رفات أمه من قبرها وأحرقوها بعد أن وجهت اليها نفس التهمة •

أما الفيلسوف لويس بونثي دي ليون (Luis Ponce de Léon) = الذى سيعرف فيما بعد باسم القس لويس دي ليون (Fray Luis de Léon) فقد غادر مسقط رأسه (Cuenca) بعد أن ذاعت اشاعة انتمائه الى دين اليهود ، دين أجداده •

وقد قام (Gilman) بتحليل نفسية هؤلاء المضطهدين الذين كتب عليهم التستر ومراقبة حركاتهم وأقوالهم اذ كانوا فى العديد من الاحيان يقعون فى زلة لسان (Lapsus Linguae) الشيء الذى يضعف منزلتهم ويعرضهم الى التهم الخطرة • ولنا فىقضية ألفارو دي منتلبن (Alvaro de Montelban) (والد زوجة الروائى الشهير (Fernando de Rojas)) درس معبر ، حيث نسي ذات يوم تقمص الشخصية المسيحية ليرد على جملة شائعة ومتداولة بين الناس : « كل شيء تافه ما عدى السعي الى الآخرة » بمقولة جاء فيها : « قد اكتسبت شيئا فى حياة الدنيا ولكنى لا أدري ما عساني أكسبه فى الآخرة » • وعند محاكمته طلب (Montalban)من المحقق أن يقوم زوج ابنته (Fernando de Rojas) ـ وكان قاضيا ـ بالدفاع عنه • فرد عليه المحقق : « بأن يبحث عن شخص آخر لا تحوم حوله الشبهات » • ومن جهة أخرى كانت حالات السكر أو التحمس فى النقاش خطرة اذ تفضي أحيانا الى تهم يسلطها بعضهم على نفسه بصفة تلقائية • ففى سنة 1538 وقع (Gonzalo de Torrijos) فى زلة لسان بعد أن شرب الخمر حتى الثمالة وصاح باحدى الكنائس : « صدق العرب حين قالوا أنهم سيلقوا النجاة فى دينهم كما وجد المسيحيون الخلاص فى عقيدتهم »•

أما المثقف (Sanabria) فقد صاح ذات يوم إثر نقاش جدلي : « أقسم بالله أني يهودى ، أقسم بالله ... » وتفاديا لمثل هذه التجاوزات اللفظية كانت محاكم التفتيش تضع على أفواه المحكوم عليهم بالاعدام حرقا كمامات حديدية حتى تكبت آخر صيحاتهم ، وأقوالهم وحتى لا يضرموا نار الفتنة فى نفوس المتحاشدين أمام المحرقة .

إن دراسة « زلات اللسان » التى وقع فيها النصارى الجدد جديرة بالتحليل إذ تترجم عن مدى ذبذبة العقيدة لدى هذه الفئة التى لم تعد تعرف الى أى دين تنتمي . ومن أشهرها تلك التى ساقها لنا (Gilman) والتى مفادها أن الله غير موجود فى حين توجد ساحة (Zocodover) (*) .

ولم تكن زلات اللسان وحدها دافعا للاتهام بالهرطقة فحتى الحركات الجسدية كانت تفشي أسرارهم الدفينة . ونسرد على سبيل الذكر لا الحصر مثل (Fray Luis de Nogales) الذى اتهم بالقيام بحركات تتصل بالشعائر اليهودية فى الكنيسة ومثل (Martin Fernandez) الذى حوكم أبواه وزوجته من قبل محاكم دواوين التفتيش وأصبح محل شكوك هو الآخر حتى عثر عليه ذات يوم فى الكنيسة وقد ضم يديه متظاهرا بالخشوع أمام المثلث المقدس ، ولكنه أخرج ابهامه بين سبابتيه ، وهى حركة قبيحة دفع حياته ثمنا لها .

ويرى (Gilman) أن مثل هؤلاء الضحايا ومثل هذه المشاهد المأسوية تركت حتما الاثر العميق فى تاريخ الفكر الاسبانى .

وأصبح السلوك الشخصي مدعاة للشك : من ذلك عدم أكل لحم الخنزير ولبس ثياب نظيفة يوم السبت ، وتوجيه الوجه صوب الحائط إثر الوفاة . وقد قام (Albert A. Sicroff) (43) بدراسة كشف فيها عن أحد المعاقل السرية للدين اليهودى وهو دير خيرونيمو دي ڤوادلوبي (Jeronimo de Guadalupe) حيث كان النساك ـ وهم فى أغلب الحالات من النصارى الجدد الذين وقع بعد ختانهم ـ يشعلون الشموع ليلة الجمعة ويتحاشون أكل الخنزير . ولكن الامر المدهش حقا هو تلك التصريحات التى كان يقوم بها بعضهم بكل نزاهة والتى تتعلق بذبذبتهم العقائدية .

وقد استهدف الموريسكيون المنصرون الى نفس هذا الاضطهاد والاستلاب الثقافى والدينى . فكان العديد منهم يحاكم من أجل استحمامه وذلك لعلاقة الاستحمام بالوضوء فى الاسلام . وحدث أن

(*) ساحة كان يحرق فيها المسلم واليهودى إثر صدور الحكم عن محاكم دواوين التفتيش .

(43) « Clandestine Judaism in the Heironymite Monastery of Nuestra Señora de Guadalupe », Studies in Honor of M. J. Bernadette, Las Américas Publishing Co., New York 1955, pp. 89-115.

استحم بستاني من أصل موريسكي فى البئر لتخفيف قيظ الصيف عليه وكان هذا مدعاة لمحاكمته من قبل ديوان التفتيش . وقد أبرز (Louis Cardaillac) فى كتابه « الموريسكيون والمسيحيون : المجابهة الجدلية » (Morisques et Chrétiens. Un affrontement polémique (1492 – 1640) الذى صدر في باريس عن (Klincksieck) سنة 1977(*) حالات عديدة لموريسكيين مضطهدين تشابه تلك التى تناولها (Gilman) بالدرس . ويكفي أن نشير الى هذه النادرة حتى نعلل ما ذهبنا اليه : دعا مسيحي المسماة إيسابال «البدينة» (Isabel la Gorda) الموريسكية الاصل لتناول العشاء فى بيته وبعد الانتهاء من الطعام أخبرها أن ما أكلته بنهم كان لحم خنزير ، « فوضعت (Isabel La Gorda) أصابعها فى فمها مما أجبرها على التقيؤ » وقد كلفها هذا السلوك كثيرا . ولم تكن هذه الامثلة بالنادرة فى تلك الفترة اذ كان من عادة المسيحيين أن يستدعوا لبيوتهم جيرانهم ويقدموا لهم أطعمة محرمة مثل لحم الخنزير والسلور (Anguille) ليدركوا مدى حقيقة انتمائهم الارتودكسي من خلال ردود فعلهم (44) .

ولكن ما هى الانعكاسات الادبية لهذا الوضع التاريخى الذى حاولنا أن نتفحصه ؟ مما لا ريب فيه أن هذه الانعكاسات هامة جدا ذلك أن الادب الاسبانى (45) تمخض عن تلك الاحداث التاريخية والاجتماعية منذ فجر العصور الوسطى أما فى عصر النهضة ، فقد كان الادب الى حد بعيد بين أيدى أولئك النصارى الجدد المضطهدين الذين لم يرتدوا أبدا عن دينهم (46) . لذلك فان الادب الاسباني يعد من الآداب الاوروبية الاكثر غموضا . لنحلل – ولو بصفة مقتضبة – المظاهر الاساسية لهذا اللغز الادبى الذى يستحق دراسة خاصة . إن الشعور بالقلق والاضطراب جعل المنصرين ينتجون أدبا ملؤه القدح الخفي والكآبة اللامتناهية فى « العصر الذهبي الذى استفحلت فيه رقابة دواوين التفتيش والرقابة الذاتية (لم يقع الحديث بما فيه الكفاية عن

(*) راجع الترجمة العربية التى قام بها الاستاذ عبد الجليل التميمى ، **الموريسكيون المسيحيون والاندلسيون : المجابهة الجدلية 19492 – 1640** ، الطبعة الثانية ، 196 ص ، الطبعة الثانية ، زغوان ، 1989 . **(مركز الدراسات)** .

(44) كانت هذه القضايا وافرة فى العصر الذهبى الاسبانى ونجدها فى أرشيف محاكم دواوين التفتيش التى اعتمدها العديد من الباحثين نذكر من بينهم
Angela Selke et J. Caro Paroja et Mercedes García Arenal
A. Redondo ومجموع المقالات التى كتبها SEFARAD حول هذا الموضوع راجع مجلة تحت عنوان
Les problèmes de l'expulsion en Espagne — XVI-XVII• S. Publications de la Sorbonne Paris, 1983.

(45) ليست هذه الظاهرة اسبانية فحسب بل تخص كامل شبه جزيرة الاندلس . أنظر دراسة Helder Macedo, Do significado Oculto da Menina e moça (Moraes Editores, Lisboa, 1977) حيث يلتجىء الكاتب الى الرموز اليهودية لحل لغز النص .

(46) لقد حاولنا التركيز على الحالات الدرامية للموريسكيين المنشقين . ولكن لا ريب أن هناك منصرين مندمجون ونزهاء – ربما تكون SANTA TERESA خير مثل لهم .

الرقابة التى كانت مسلطة على الانتاج الادبى الاسبانى فى عصره الذهبى) (46 مكرر) ٠

لقد أفرزت عملية التنصير الاجبارى مناخا فكريا هجينا وضبابيا ٠ ويرى (Stephen Gilman) أن الروائي (Fernando de Rojas) يمثل فى حيرته الوجودية جيله خير تمثيل : فشخصية (Pleberio) التى أنكرت العقل وقيمته وقدرته على المعرفة وراحت تبتهل الى الله مستعملة فى ذلك شتى أنواع التورية لا يمكن فهمها الا من خلال شعور الكاتب بالارهاق والاحتضار وتعبيره عن يأسه أمام هذا العالم ٠ ورغم أن الناقد والمؤرخ (Marcel Bataillon) يشك فى بعد هذه الاطروحة فان (Maria Rosa Lida) على اختلافها أحيانا مع (Gilman)ترى أن حل معضلة (La Celestina) (وسيطة البغاء) للروائي (Fernando de Rojas) تعكس فى غموضها وشذوذها عقلية صاحبها المتمزقة٠

ويبدو أن نتاج النصارى الجدد فى الميدان الادبى قد أفرز نصوصا معقدة لا يمكن قراءتها الا بين السطور لحل لغزها ، وكتاب (Guzman de Alfarache) للروائي المنصر (Mateo Aleman) خير دليل على ذلك ٠ ولكن من الطبيعى أيضا أن نجد نصوصا أكثر شفافية كمسرحيات ما قبل (Lope de Vega) والملحمات الشعرية السائدة فى القرن الخامس عشر التى عبر فيها النصارى الجدد عن غضبهم وسخطهم بصفة مباشرة وأحيانا بشيء من التطرف ٠ ولنذكر هنا بنتاج (Anton de Montoro) الذى كان يدافع عن منزلته كيهودى ويفصح عن كرهه للحم الخنزير ٠ (وقد كان نتاجه موضوع دراسة قام بها مؤخرا المؤرخ ف٠ ماركيث فيبانوافه (F. Marquez Villanueva) (47) ٠ وعموما فان هذا النتاج الادبى غامض فى معانيه مليء بالقلق والشك والارتياب ، وليس من السهل التعرف عن مدى انتماء مؤلفيه الى فئة اليهود أو المسلمين ٠

ومما يزيد فى تشعب المسألة هو أن الكثير من المؤلفين النصارى منهم وغير النصارى قد أشاروا بكل وضوح الى الصراعات التاريخية والعرقية التى عاشوها خلال « العصر الذهبي » ٠٠٠ فان غفل الناقد عن هذه الاشارات فقد جانبا هاما من ادراكه لمعانيها ٠ ونجد (Cervantes) من بين هؤلاء المؤلفين الذين حاولوا أن يكون أدبهم مرآة لعصرهم ٠ فقد استهل روايته الذائعة فى ربوع الارض – أعني (El Quijote) – بتقديم جرد للاطعمة التى كان يتناولها بطله الخرافي (Don Quijote) وهذه ظاهرة أدبية غريبة فى حد ذاتها ولا يمكن

(46) مكرر – أنظر Antonio Márquez, Literatura e Inquisición en España. 1478-1834. (Taurus, Madrid, 1980).

(47) « Jewish Fools of the Spanish Fifteenth Century » HRL (1982), pp. 385-409.

تفسيرها الا من خلال عقلية سائدة فى تلك الفترة تسلط عليها شبح الاغذية المحرمة لدى الفئة السامية ٠

كان (Don Quijote) يتناول « الاحزان والحسرة » ! ويمكن للقارىء المطلع أن يفهم من هذه العبارة مسحة من السخرية تجاه العرب واليهود ٠ « فالاحزان والحسرة « هى فى حقيقة الامر طعام يتركب من لحم الخنزير المملح ومن بيض مقلي وهو طعام صعب الابتلاع بالنسبة للنصارى الجدد ٠ أما (Sancho Panza) (وهو فلاح ترك أرضه طمعا فى الارتقاء فى سلم المجتمع ورافق (Don Quijote) فى مغامراته) فقد كان يتباهى بسلالته المسيحية العريقة ويتهكم عن المنصرين الذين حرموا من أكل الخنزير .

ولا يسعنا هنا الا أن نذكر بتلك الاشارات الضمنية التى كان يتلاعب بها (Cervantes) ويحبكها حبكا حتى يعطي للقارىء صورة وفية خالصة عن عصره٠ فكان يجسم فى (Don Quijote) الثورة والفطنة وسعة الخيال والتطلع وهى صفات كثيرا ما تقترن باليهود المنصرين أما (Sancho) فقد كان فى جهالته يمثل لسان المسيحيين الساخر الذين لم يمتزج دمهم بدماء البورجوازية اليهودية ٠ أما شخصية (Aldonza Lorenzo) فمن الطريف أن نحل لغزها : يقول (Cide Hamete Benengeli) :

لما أدرك المترجم الموريسكي لمخطوط (Cide Hamete Benengeli) ــ أعني رواية (El Quijote) ــ أن Dulcinea Del Toboso فى تمليح لحم الخنزير فيمقاطعة La mancha أخذ يضحك حتى القهقهة ٠ من أبرع النساء وأصهرهو ولكن لا يمكن استظراف هذه النادرة الا بعد تحليلها ، ذلك أن اسم (Dulcinea) رنان جدا ولا يتماشى مع واقع قرية نائية مثل (Toboso) ، كانت وكرا للموريسكيين٠ فكان من الاجدر أن تسمى على الاقل Dulcinea de la morería (Dulcinea حي المسلمين) ومن ناحية أخرى فان Dulcinea وهو اسم مشتق من الحلاوة والعذوبة) تملح لحلم الخنزير : فهى اذن تتظاهر بصناعة كانت حكرا على المسيحيين حتى تخفى أصول سلالتها المسلمة ٠ لهذه الاسباب أخذ المترجم الموريسكى يقهقه وربما رأى مأساته فى الضمير العربى المتستر لـ Dulcinea ومأساة أمته فى مجتمع اتسم بالتقية والنفاق ٠٠٠

وكان Cervantes شجاعا ومتبصرا تجاه الصراعات الاجتماعية والتاريخية التى كان وطنه مسرحا لها وكانت نفسه تضيق بها ٠ لكن انتقاداته لم تكن دائما لطيفة ٠ ففى مهزلة (*) Los Alcaldes de Daganzo كانت انتقاداته

(*) مهزلة ذات فصل واحد كانت تمثل فى العصر الذهبى الاسبانى بين فصلى الرواية الرئيسية .

ARCHIVE
http://Archivebeta.Sakhrit.com

تتمحور حول أمية القضاة وجهلهم والشيوخ ورؤساء البلديات الذين كانوا يعتقدون أن العلم طريق الى جهنم ... الشيء الذى جعله يتهكم من عقلية سادت فى عصره وحطت من منزلة الفكر والكتابة لانها كانت تقترن بفئة اليهود والعرب . وهنا يندد Cervantes صراحة بالموقف الرسمي الهمجي والمتوحش الذى كانت اسبانيا ترزح تحت وطأته (48) .

لقد كانت الاشارات الى الفئة المضطهدة من المواضيع المتداولة فى الادب الاسبانى طيلة العصر الذهبي . ففى كتاب Quevedo « النصاب » (El Buscon) يقول (Pablos) ـ بطل الرواية ـ « أن أمه تنحدر من الترتيل » وهو بذلك يشير سلالتها التى ضاعت ثقتها واندثر صيتها . لان المنصرين كثيرا ما كانوا يأخذون لانفسهم أسماء مسيحية خالصة نذكر من بينها على سبيل التجسيم : Santa María. San Pablo de San Roman ,de Jesùs San Juan de la Cruz ...

أما كتاب (La Lozana Andaluza), Fransisco Delicado (الاندلسية الشامخة) فيعكس هو الآخر انشغال مؤلفه المنصر بأصوله العرقية ذلك أن اليهود الاسبان بروما كانوا يسعون الى معرفة مدى تمسك Lozana بالديانة اليهودية وأيقنوا ذلك من خلال كيفية طبخها للحلويات واستعمال زيت الزيتون على الطريقة اليهودية لا المسيحية . وتكشف لنا هذه الرواية مدى اندماج اليهود الاسبان فى روما زمن عصر النهضة ، فى تسترهم ، وظنونهم واحترازهم وقل حتى فى مناهضتهم للعنصر السامي ...

ومن الطريف أن نجد الروائى Delicado فى روما أى بعيدا عن ضغط رقابة دواوين التفتيش يلتزم برقابة ذاتية تتجلى لنا من خلال تلك المغازي الملتبسة التى ختم بها مؤلفه . (ولقد ترك لنا Delicado أول مقطع فى الادب الاسبانى يصف تهيج المرأة الجنسي وانتعاظها . وربما كانت المسافة التى تفصله عن ديار الاندلس وأهوالها حافزا له على ذلك) . لكل هذه الاسباب ، بات من الواجب أن نقرأ نصوص العصر الذهبى الاسبانى بكل يقظة وانتباه أو قل بشيء من الخبث والتبصر ذلك أن المقاطع الهزلية المريرة التى تضمنتها تحمل أكثر من لغز ...

وفى الختا م لنتوقف عند التأثيرات السامية المباشرة فى الادب الاسبانى المتأتية عن العصر الوسيط وعصر النهضة : لم تكن هذه التأثيرات حكرا على المنصرين بل نجدها أيضا عند المسيحيين الاصليين :

(48) ان عبارتى «ليمت الذكاء» و «ليخترعوا مكاننا» لهما علاقة بالاحتقار المتواصل للحركة الفكرية طيلة عصر النهضة الاسباني

لقد عبر الادب الاسباني من خلال جذوره الرائعة والمعقدة عن طابعه الهجين هذا الطابع المميز الذى نجده فى « الخرجة » (JARCHA) فى آخر الموشحات والـذى أكتشفـه كمـا هـو معلـوم المستهـود الاسـرائيلى S. M. Stern وأعانه على بلورته وتحليله خبراء من أمثال A. R. Nykl و Emilio Garcia Gomez و R. Menéndez Pilal و Damaso Alonso ، واحقاقا للحق فان الناقد والمؤرخ الاسباني الفذ Menéndez Pelayo لم يستطع فهم « الخرجات » المستعربة لانها تستوجب من الدارس أن يكون مزدوج اللغة والتكوين (فى الاسبانية والعربية) • وقد توفرت هذه الخصـال فى كـل مـن Richard Hitchcock و Margit Frenk فغاصا فى لجة هذا الادب وكشفا عن أسراره الدفينة •

إن بوادر الادب الاسباني جـاءت مدونة فى اللغتين (الاسبانية والعربية أو الاسبانية والعبرية) وتجسمت فى قصائد غنائية لم تكتب فى القشتالية (Castellano) بل فى لهجة مستعربة (Mozarabe) وهى لهجة لاتينية تتخللها ألفاظ أو عبارات عربية كتبت بالحرف العـربي أو العبـري دون التجـاء الى الشكل • ومن هنا تأتي صعوبة هذا الصنف من الادب الاسبـانى وتشعبـه وكما لاحظ Richard Hichcoçk ، فان الدارس للادب والحضـارة الاسبـانية مهما كان تضلعه لا يمكنه فهم « الخرجات » فى مصدرها الاصلى الا اذا كان فى الوقت نفسه مستشرقا (49) •

ونسوق مثالا .رجة قمنا بنقرحتها Transcriptions : (50)

كـي فـرى أو كـي شـرد دميـب

Qué faré yo que serad de mibi habibi non te tolgas de mibi حبيـب

ننـر تطلغـش د ميـب

إن الطابع الهجين لهذه « الخرجات » التى أدغمت فى الموشحات العـربية أو العبرية كان مصدر شغف السامعين الاوائل بها لان مبتكريها ــ وهم حسب النـاقد الاسبـانى Damaso Alono (51) من رواد الادب الشعبي ــ كانـوا يقفلون قصائدهم بأغنية شعبية متداولة لدى الجمهور فينتشي اليها ويرددها• ويرجع أصل « الخرجات » الى التراث الشعبى الاسبانى الرومانى (52) وهى أبيات شعرية على غاية من الرقة كتبت فى الحب والغزل وتميزت بمسحـة

(49) « Some D ubts About the Reconstruction of the Kharjas », BHSL (1973) pp. 109-119.

(50) Quixotic Scriptures. Essays on the Textuality of H'ispanic Literature, Indiana University Press, 1983, p. 12.

(51) « Cancioncillas de amigo mozárabes », Revista de Filología Española, XXXIII (1949), pp. 297-349.

(52) ان المراجع حول «الخرجات» عديدة ومتنوعة منذ أن ظهرت الى الوجود دراسة S.M. STERN « Les vers finaux en espagnol dans les Muwaššahas hispano-hébraiques. Une contribution à l'histoire de la Muwaššaha et à l'étude du vieux dialecte espagnol (mozarabe) », Al Andalus XIII (1948), p. 291-346.

2017-05-15 ARCHIVE http://Archivebeta.Sakhrit.com

شرقية ، وهى تعتبر نقطة البداية وانطلاقة الادب الاسبانى الذى لم يفتح كما هو معهود بين الدارسين الاسبان وغيرهم ـ « بقصيد السيد » «Poema del Mio Cid» ولنا فى هذه «الخرجة» وصف الحبيبة لمنزلتها الجنسية من خلال اشاراتها الى الحلي : No t'amarey illa kon aš Šarti

An taymā jaljāli ma a qurṭī (53)

(لا أحبك الا بشرط أن تجمع قرطي بخلخالي)

وهناك حالات أخرى تشبه هذا الصنف من الادب الهجين وجدناها لدى الكاتب الميروقي Raimundo Lulio الذى لم يكن يعرف اللاتينية بل كان يتقن لهجة جزيرته الى جانب العربية التى كتب فيها جانبا من نتاجه الشعري والفلسفي . كما اوجدنا هذا الصنف الادبى لدى الكاتب Dom Sem de Sarrion (القرن الخامس عشر) الذى كتب فى الاسبانية (Proverbios Morales) (أمثال فى الاخلاق) وفى العبرية **Widduy** (اعتراف) و **Ma'ase** (العمل) (54) .

ومن جهة أخرى فقد أعاد البحاثة (Alvaro Galmés de Fuentes) الاعتبار الى أطروحة المستعرب الاسبانى Julian Ribera المتعلقة بالاصول العربية للشعر الملحمي الاسبانى وذلك من خلال (El Libro de la Batallas) (كتاب المعارك البطولية) الذى صدر فى مدريد سنة 1973 ضمن مجموعة الادب الاسبانى الالخميادو الموريسكي (CLEAM) ومن خلال دراسته حول الملحمة فى الادب العربى والقاشتلي (Epica Arabe y Epica Castellana) (صدرت عن (ARiEL) ببرشلونة سنة 1978) وتجدر الاشارة هنا الى دراسة (Francisco Marcos Maria) فى الشعر الروائى العربى والملحمة الاسبانية (صدرت عن (Gredos) بمدريد سنة 1971) ... ومهما كانت الشكوك حول مدى تجذر الشعر الملحمي الاسبانى فى القصائد الحماسية العربية فان أطروحات من هذا المستوى تجعلنا نسلم بالطابع الاسلامى الذى ميز الادب الاسبانى فى مستهل عهده .

أما « كتاب الحب الصافي »(Libro de Buen Amor) للشاعر الاسبانى Juan Ruiz فالتأثير العربى فيه أمر لا غبار عليه من ذلك دراسات (Américo Castro) و (Damaso Alonso) الذى بين فى مقاله « حسناء (Juan Ruiz) : مسألة متشعبة (55) أن مثال الجمال بالنسبة الى (Arcipreste) يخضع الى

(53) راجع أيضا Las jarchas romances de la serie árabe en su marco, Seix Barrol, Barcelona, 1975, p. 141.

(54) راجع الطبعة الجديدة Agustin García Calvo «Glosas de Sabiduría» «Proverbios Morales» y otras rimas de Don SEM TOB, Alianza Editorial, Madrid, 1971.

(55) مذكور فى : Delos siglos oscuros al siglo de oro, Gredos, Madrid, 1964, pp. 86-99.

مواصفات عربية (فالمرأة الحسناء هي التى تكون عريضة الورك مرصعة الانسان) . أما الناقد (Richard Kinkade) فقد وجد فى لغة El Arcipreste عناصر تشبه الغة المتصوفين المسلمين (56) . لذلك يبقى (Juan Ruiz) منجما هاما لدارسيه لان نتاجه ما زال يخبىء لنا بعض الاسرار .

وفى دراسته المقارنة للادب الاسبانى والعربى وجد البحاثة (Asin Palacios) أوجه تشابه بين أدب التصوف الاسبانى والاسلامى مثل « صورة النفس فى دجنة الليل » التى وردت فى نصوص (San Juan de la Cruz) والتى نجدها عند ابن عباد الروندي (57) و « صورة القصور » التى وردت فى نصوص (Santa Teresa) والتى نجدها فى النص المجهول المؤلف « النوادر » وتطابق حركة الملهمين الاسبان فى القرن السادس عشر مع فئة الشاذليين الصوفية الاسبانية والافريقية وهناك العديد من الامثلة التى لا يمكننا التعرض اليها فى هذا المقال ـ إذ أردناه مدخلا ـ ولكن لا بأس لو ذكرنا ببعض الخرافات والاغراض الادبية العربية التى عالجها كل من (Juan Manuel) و (Baltasar Gracian) وحتى (CALDERON DE LA BARCA) اما الآثار العبرية فى الادب الاسبانى فهى ما زالت فى حاجة الى الدرس . ولكن لنذكر بالاعمال الطلائعية لكل من (Alexander Habib Arkin) (وتأثير الشروح العبرية في (Fray Luis de Léon) و (Millas Vallicrosa) التى تمحورت حول تأثير الشعر القدسي العبري الاسبانى فى (Fray Luis de Léon) . (وهنا يجب التذكير بأن (Fray Luis) كان يتقن العبرية الى حد أن زملاءه بجامعة (Salamanca) نفروه ووضعوه موضع الشكوك والظنون .

وربما نلمس هذا التأثير العربى فى الادب الاسبانى ـ ولو بصفة متداعية ومتلاشية ـ من خلال المخطوطات الالخميادية الموريسكية التى كتبت بالاسبانية ولكن بالحروف العربية ولم ينشر الا القليل منها الى حد يوم الناس هذا (وسنخصص فى هذا الكتاب دراستين لهذا الادب المحتضر . وقد نسبت هذه المخطوطات الى جماعة من المنشقين المسلمين عبرت فى الخفاء عن تدرجها الى الانطفاء والذوبان فى ربوع الاندلس (وذلك خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر) وعن اختناق آخر معالم الاسلام التى لم نتذكر بعد لان « افريقيا » لم « تمت » تماما وراء جبال البيريني وصمدت أمام الاعلام

(56) « Arabic Mysticism and the (Libro de buen amor) » en Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su ochenta aniversario, Ed Hispam, Barcelona, 1974, pp. 51-70.

راجع أيضا ملحوظتنا رقم : 36 .

(57) أنظر الى كتابنا San Juan de la Cruz y el Islam. Estudio sobre la filiación semítica de su poesía mística (Colegio de México/Universidad de Puerto Rico, 1985).

2017-05-30

الرسمى عن انقراضها بمقتضى مرسوم دواوين التفتيش والتهجير الجماعي لفئات اليهود سنة 1492 ولفئات المسلمين سنة 1609 .

إن عملية القضاء على الثقافة الشرقية فى اسبانيا لم تكن بالامر الهين الى حد أنه قام فى مشارف القرن العشرين ، اسبانى أحس بأنه لم يشف بعد من هذا التاريخ « العويص » فراح يراجعه ويطالب بحقه الحضارى فى التشبث بأصوله الحقيقية : وهذا الرجل هو الروائى والمفكر (Juan Goytisolo) الذى خصصنا له الصفحات الاخيرة من هذا الكتاب (58) إذ أن الشعور بالتمزق الذى نلمسه من خلال رواياته [« La reivindicación del Conde Don Julián » (مطالب الكونت جوليان) و (Makbara) (خوان الرجل الغريب) و (Juan Sin Tierra) (مقبرة) (Las Crinicas Sarracinas)(اخبار المسلمين)] يضعنا أمام شحنة من الكبت تفجرت بعد مضي قرون ولا يمكننا فهمها الا انطلاقا من معطيات ثقافية وتاريخية تقر أن إسبانيا رغم انتمائها الى الغرب تبقى زاخرة بفوروق شرقية .

(58) لا أزعم الشمولية من خلال هذه الدراسة : فموضوع الادب الاسبانى المناصر للعرب ما زال يستحق البحث والتعمق والمقارنة مع نظيره فى «الادب الاوروبى» أو الامريكى . وشعراء أمثال Manuel Machada أو García Lorca لم يكن حنينهم للعرب من باب التورية التى نجدها فى العصر الذهبى .

ومن جهة أخرى تبقى قضية السفرديين مطروحة فى الادب الاسبانى الحديث والمعاصر وان أشارت اليها أحد طلبتى Nellie Jorge de Bonilla من خلال أطروحتها Testimonios historico-literarios del éxodo hebreo : contribuciún a los estudios Sefarditas, Universidad de Puerto Rico, 1979.

ان دراسة الاغراض العربية واليهودية فى الادب الاسبانى تشكل بحق موضوع كتاب بمفرده.

البـــــاب الثـانـــى

ملامح الشخصية العربية وأبعادها المتضاربة فى أدب عصـــر النهضـــة الاسبـــانى

إن وجود أدب مناصر للعرب (1) فى اسبانيا عصر محاكم التفتيش يعـد من أهم الالغاز المطروحة فى الادب الاسباني ٠إذ أنه من التناقض أن تمجـد صورة العربى وتبرز فى أحسن مظهر وأفخر لباس وأجمل أسلحة فى الوقت الذى كان الموريسكي لحما ودما يمنع من هويته الثقافية ٠

وقد كتب الكثير حول هذا الموضوع ، وكانت الآراء متعارضة : فتأويـل الناقد الاسبانى مارثالينو مناديث بيلايو (Marcelino M. Pelayo) لهذه الظاهرة الادبية يبدو اليوم بسيطا بعض الشىء لانه اقتصر على إبراز الصراع التاريخى الادبى ٠ فهو يعتبر هذا الصنف من الادب « مجرد تمجيد سخـي من قبـل الشعب المنتصر لغزاته القدامى متزامن مع بداية اندثار مخلفاتهم وزوالها من الكيان الاسبانى » (2) . أما الناقد الفرنسى جورج سيرو (Georges Ciroi) فقد اكتفى بدوره بابداء دهشته تجاه الهوة التى تفصل بين الادب المنـاصر للعرب والتاريخ المعاصر له (3) فى حيـن كـان مـوقف كلاوديـو قييـان (Claudio Guillen) أكثر دقة وذلك من خلال مقاله الشهير : « الادب كتناقض

(1) نستعمل عبارة «مناصر للعرب» بين ظفرين لان هناك أطروحات متضاربة حول مدلولها الحقيقى نذكر من بينها مقالى :

— Claudio Guillén, Literature as Historical Contradiction. « El Abencerraje, the Moorish Novel and the Ecloque », apud Literature as System, Princeton Univ. Press, 1971.
— Francisco Márquez Villanueva, « La criptohistoria morisca (los otros conversos) », Cuadernos Hispano-americanos, CCCXC, 1982.

(2) Orígenes de la novela, t. I, CSIC, Santander, 1943, p. CCCLXXXVI.

(3) « La Maurophilie littéraire en Espagne au XVI^e siècle ». Bull. Hisp., XL (1938), pp. 50-157, 281-296, 433-447 ; XLI (1939), pp. 65-85, 345-351 ; XLII (1940), pp. 213-227 ; XLIII (1941), pp. 265-289 ; XLIV (1942), pp. 96-102. XLVI (1944), pp. 5-25.
Luis Morales Oliver, La novela morisca de tema granadino. Univ. Complutense, Madrid, 1972.

لا يعطى هو الآخر للادب الاسبانى «المناصر للعرب» دافعا تاريخيا جديا .

تاريخي ـ ابن سراج رواية موريسكية » . فقد اعتبر هذا الادب أقرب الى الواقعية منه الى الخيال « إذ هو وصف ضمني للبؤس الذى كان منتشرا فى ذلك العصر ونداء الى السلم والتعايش والابتعاد عن الحروب الدينية والنزاعات العرقية » . أما رواية ابن السراج فهى نموذج من هذا الادب ومن هذه الصراعات . وهى ترجمة أراغونية مجهولة المؤلف لاقصوصة عنوانها « جزء من تاريخ ولي العهد الشهير دون فرناندو » 1560 ـ 1550 « (Don Fernando) ومهداة الى بارون بوربولاس (Barboles) خيرونيمو خيمانيث أمبون (Jeronimo Jiménez Embún) ، وهو إقطاعي عرف بدفاعه المستمر على قضية الموريسكيين أمام سلط محاكم التفتيش . وقد ظهرت هذه الرواية قبيل انتفاضة البشرات (Alpujarras) أى قبل تلك الفترة القاسية التى عاشها العرب فى الاندلس . وكانت رغم ذلك حسب قيبان (C. Guillen) « لوحة فنية رفضت الواقع وأعطت القارىء صورة مثالية للانسجام فى عهد التطاحنات » (ص 278) .

وقد تناول الروائى الاسبانى خوان ڤيتيسولو (J. Goytisolo) صورة العربى فى الادب الاسبانى وحللها فى مقال حاد وجريء واجه فيه وزن هذه الشخصية الباهرة فى الادب المناصر للعرب بنقيضها الباعث عن الفزع الدفين فى اللاشعور والموجود فى تاريخ اسبانيا ونصوصها الادبية . وقد لاحظ ڤيتيسولو (Juan Goytisolo) بتبصر فائق أن تمجيد العدو المنهزم فى الادب هى عملية تعويض درسها علم الاجتماع بتوسع . وهى قاسم مشترك بين كل الآداب فى العالم (5) .

وقد جاءت دراسات حديثة تتعلق بالموضوع نفسه لتدعم الاطروحة التى تقر بأن الجانب الكبير من الادب المناصر للعرب فى عصر النهضة هو أدب ثوري مقنع . وتعتبر الباحثة الشهيرة مربيا سوليدا كراسكو (Maria Soledad Carrasco) أن ظاهرة تمجيد العرب فى الادب الاسبانى ـ فى رواية « ابن السراج » وفى « الحروب الاهلية بغرناطة » لخيناس بيراث دي هيتـه (Ginés Pérez de Hita) كانت ترمي الى الرفع من شأن الفئة المسلمة المضطهدة بعث روح الوفاق والتصالح بين العرب والنصارى . وقد أهدى بيراث دي هيتا (Perez de Hita) الجزء الثانى من « الحروب الاهلية بغرناطة » الى أحد النبلاء الموريسكيين ودوق الانفنتادو (Duque del Infantado)

(4) راجع : — López Estrada, El Abencerraje y la hermoa Jarifa. Cuatro textos y su estudio. RABM, Madrid, 1957.

راجع أيضا ما كتبه حول :

— « El Abencerraje de Toledo, 1561 », en Anales de la Univ. Hispalense, XX (1959), pp. 1-60.

(5) « Cara y Cruz del moro en nuestra literatura », apud Crónicas Sarracinas, Ruedo Ibérico, Barcelona, 1982, pp. 7-25.

الذى ناضل من أجل حماية مصالح المدجنين فى مرسية (Murcia) (6) .
أما الموريسكى ميڤال دى لونه (Miguel (De Luna مترجم الملك فيليب الثانى ـ فقد انتقد بشدة ملك القوط واختاق ماض مجيد للعرب فى الاندلس وذلك من خلال مؤلفه « التاريخ الحقيقي للملك دون رودريقو » (Don Rodrigo) وقد تولى دريو كبنالس (Dario Cabanelas)
فك بعض العقد والالغاز التى كانت تحوم حول شخصية ميڤال دي لونه (Miguel de Luna)ـ رفيق ألنسو دي الكستيليو (Alonso del Castillo)ـ الذى كان مشتبه فيه بكونه كاتب « اللوحات الرصاصية » التى عثر عليها بالجبل المقدس (Sacromonte) والتى كلف بترجمتها الى السلط المسيحية (7) .
وقد فسر جامس مونروJames T. Monroe رواية ميڤال دى لونه Miguel de Luna بكونها مجادلة مقنعة يرمى مؤلفها من ورائها الى التعايش فى ظل التسامح والاخلاق الفاضلة (8) .

وقد ساند جورج شيبلاي(George A Shipley) الناقد مونرو (Monroe) فى مقال حاول أن يقرأ فيه الادب المناصر للعرب قراءة بين السطور ويبرز روح المقاومة التى تضمنها وذلك من خلال دراسة معمقة « لشكوى ابن الدراس » (Abiddarráez) استنتج إثرها أن كاتبها كان يتألم فى تستر أمام الانحطاط الخلقي الذى وقع فيه العرب واليهود فى اسبانيا القرن السادس عشر ، وتهميشهم للتيارات الفكرية السائدة وقتئذ .

وقد بلغت نزعة النقاد الى اعادة قراءة الفن الادبى المناصر للعرب ذروتها مع الدراسات الحديثة لماركاث فيبانوافة (Marquez Villanueva) : « إشكالية تدوين تاريخ الموريسكيين » ـ « تاريخ الموريسكيين الخفي »ـ « النزعة الاسطورية لدى ميڤال دي لونه »(Miguel de Luna)(9) . لقد فقد هذا الادب براءته الى الادب : فقد تجاوز فيبانوافة (Villanueva) قضية التناقض الظاهر بين زخرف الكلام والتصوير الواقع التاريخي المرير ليقر بأن تصلب السلط

(6) حول خلفيات نشر جزأي الحروب الاهلية فى غرناطة راجع خاصة :
María Soledad Carrasco, The Moorish Novel. « El Abencerraje » and Pérez de Hita, Twayne Publishers, Boston, 1976.

(7) حول شخصية المترجمين الموريسكيين (Luna) (Castillo) راجع خاصة :
D. Cabanelas, El morisco granadino Alonso del Castillo, Patronato de la Alhambra, Granada, 1965, p. 207.

(8) Islam and the Arabs in Spanish Scholarship, Brill, Leiden, 1970, pp. 10-11.

يتفق Harvey مع الدوافع المناصرة للموريسكيين التى كان يحملها M. de Luna المترجم الموريسكى وذلك فى مقاله :
« The Moriscos and Quijote », Nov. 1974

(9) أشكر الزميل F. M. Villanueva الذى تفضل بمدنا بمقالاته التى لم تنشر ـ راجع أيضا مقاله :

El moro Ricote o «la hispana razón de estado», apud Personajes y temas del Quijote Taurus, Madrid, 1925, pp. 229-335.

2017-05-[illegible]

المسيحية هو الذى كان الدافع الرئيسى لهذا الاحتجاج الخفي فى الادب الاسبانى المناصر للعرب هذا الادب الذى نشر تحت رقابة محاكم التفتيش فكان على غرار رواية « القوادة » (La Celestina) ورواية قوثمان دي الفراتشي (Guzman de Alfarache) متسترا فى تنديده بتحجر السلط وفساد الاوضاع . فلم يكن اذا ميڤال دي لونه (Miguel de Luna) « معتوها لا دافع له » كما أراد أن يصوره ميناديث بيدال (Menéndez Pidal) بل كان ثائرا أخفى إسلامه وحاول أن يقاوم الاسطورة القوطية بأسطورة التدجين حتى يسود التسامح الدينى الاسلامى ويكون الحكم فى اسبانيا أكثر انسانية ، وبالتالى لم يكتب ميڤال دي لونه (Miguel de Luna) « التاريخ الحقيقي » الخاص بالقرن السابع بل التاريخ المتعلق بعصره المتوتر وعلى غرار رواية ابن السراج « الممتعة » ، كان أدبه يرمي الى التسامح الدينى والتعايش الاجتماعى (10) ولكن بصفة متسترة :

« ربما أراد مؤلفو الروايات الموريسكية التعبير علانية عن آرائهم لكن انشقاقهم وأفكارهم الثورية الدفينة حملتهم على الالتجاء الى التورية والقناع الروائي . فكان أدبهم بمثابة الارشيف الصامت أو التاريخ الخفي المليء جدلا ... » (التاريخ الخفي ص 17) .

إن هذا الصنف من الادب المنحاز الى العرب يترك حتما لدى القارىء المتعطش شيئا من الاضطراب والقلق . فهى نصوص مكبوتة وفى صراع دائم مع الرقابة ، تحاول أن تقول أكثر مما تقوله . وقد لاحظ ماركيث فيبانوافة (Marquez Villanueva) أن ثيرفنتاس (Cervantes) قد اشترى حرية الخلق والتعبير بأعلى الاثمان لما جعل ريكوته (Ricote) الموريسكي مادحا للملك فيليب الثالث أو للكونت سلثار (Conde de Salazar) ، الشيء الذى دفع النقاد الى اعتباره عدوا لدودا للقضية الموريسكية ، ربما بالغوا فى ذلك . الا أن شخصية « الشريف » (Jarife) (فى روايته (Persiles) المسرحية) الذى لعن سلالته وأثنى على المحرضين على طرد الموريسكيين ، تجعل الموقف من (Cervantes) محرجا الى أبعد الحدود .

أما رواية أوثمين ودراخة (Ozmin y Daraja) فهى لا تؤازر المسلمين اذ أن العشيقين يجتهدان لاخفاء شعورهما وثقافتهما وسرعان ما يعتنقان الدين المسيحى دون أن يؤنبهما ضميرهما ولو لحظة واحدة شأنهما فى ذلك شأن العديد من الفرسان المسلمين الشجعان التى ظهرت فى الجزء الاول من

(10) يرى F. Márquez Villanueva أن العديد من الكتاب المناصرين للعرب كانوا منحدرين من أصل عربى . ويبدو أنهم كانوا من المنشقين اجتماعيا وسياسيا .
على أن M. Soledad Carrasco لا توافقه خاصة فى ما يتعلق بأصل Pérez de Hita وهو الذى شتم الموريسكيين ولقبهم بالكلاب المرتدين (11 ، 98 . الباب 10)

2017-05-30 23:41

« الحروب الاهلية بغرناطة » ومن بينهم « مالك » الذى كان يجوب الارض على متن جواده ويفكر فى فضائل أعدائه المسيحيين « وفجأة تبادر لذ هنه أن يصبح مسيحيا ـ لان دين المسيح أفضل وأنبل ـ حتى يحظى بصداقة هؤلاء الفرسان الذين ملأت شهرتهم العالم » (11) ·

لم يكن لعملية الاستلاب الثقافي الواضحة أثرا عميقا في الادب المنحاز للعرب· فلم يستمع الى شكوى أو الى ملاحظة سلبية من لدن الموريسكيين المهزومين : إن الضريبة التى كان يدفعها المؤلفون للسلط حتى تسمح لهم بنشر رواياتهم جد باهظة، والا اذا كانت عشيرة المسلمين أنيقة اللباس فصيحة الكلام فلماذا تتخلى عن زيها التقليدى ولسانها العربى البين لتتقمص شكلا مغايرا فى الادب المنحاز الى العرب ؟ (ولنتذكر أن الملكة ايسبال المسيحية (Isabel la Catolica) خلعت ثياب دراخة (Daraja) الموريسكية وألبستها الزي القشتالي) ـ وربما كان الاسكافي بيراث دي هيتا (Pérez de Hita) ـ الذى كان محل تقدير لنزاهته التاريخية تجاه المسلمين والنصارى ـ مرغما على نعت الموضوعية وعدم الانحياز فى تاريخ الاحداث والتعايق عليها ، وربما اقتفى أثره فى ذلك الموريسكى ميڤال دي لونه (Miguel de Luna) فحاول أن يكبح قلمه لما شعر أنه انساق الى تمجيد سلالة العرب فى روايته « التاريخ الحقيقي للملك دون رودريقو » (Don Rodrigo) · ولنا فى ذلك بعض الامثلة : عند وفاة الملك يعقوب المنصور ـ مثال الفضيلة ونقيض فيليب الثانى ـ كتب الموريسكى محمد الغزالي عبارات ترحم على قبره ولمح فيها الى معاناة المسلمين فى الاندلس :

« يسمو المذنب ويعلو شأنه عند صبره على الاضطهاد · مثله فى ذلك مثل الذهب يصفى ويخلص بين ألسنة النار » (12) ·

وقد سارع دي لونه (M. Deluna) بالتعليق على هامش هذه العبارات حتى يبعد الظنون حول موالاته المفرطة للعرب ويأكد انتماءه الى « الارتو دكسيا » المسيحية · « لو اعتقد الموريسكيون أن ثمن صبرهم هو دم المسيح المكفر عن الذنوب ، لكانوا من السذاء ولكنهظ لم يفعلوا ... » (ص 55 ـ 56) ·

نحن اذن أمام أدب يائس يتكلم بصوتين ويتناقض المرة تلو الاخرى الشيء الذى يجعل فيبانوافه (M. Villanueva) يؤكد » أن (Miguel de Luna) دي لونه لم يكن مسيحياوأن انتماءه الى الاسلام كان محل جدل» (ص 309) ·

(11) Guerras civiles de Granada, Vol. I, Imprenta de E. Bailly Baillière, Madrid, 1913, p. 123.

(12) La verdadera historia del Rey don Rodrigo... Traducida de la lengua aráviga por Miguel de Luna, vecino de Granada, Intérprete del Rey Don Felipe Nuestro Señor, Valencia, en Casa de Pedro Patricio Mey junto a S. Martín MSCVI ,Vol. II, pp. 55-56.

إن ازدواجية شخصية دي لونه (M. de Luna) أمر ثابت وقد ظهر ذلك بصفة جلية أثناء وضعه الى اللوحات الرصاصية التى عثر عليها قرب مدينة الجبل المقدس (Sacromonte) ولم يكن اخفاؤه لهويته وعقيدته أمرا هينا خاصة وأنه كان يخضع الى السلط المسيحية شأنه فى ذلك شأن زميله ألونسو دي الكستيليو (Alonso del Castillo) الذى كان مترجم اللغة العربية لدى الملك فيليب الثانى ... إن مثل هذه الحالات الغامضة تجعلنا نتساءل عن مدى صدق ولائهما ، لان دى الكستيليو (Del Castillo) يكتب تحت أوامر ديشه (Deza) رسالة بالعربية (مستعملا حرفا مشوها وبدون إمضاء) الى موريسكييي انتفاضة البشرات (Alpujarras) ينصحهم فيها بالاستسلام وفى نفس الوقت يترجم مع دي لونه (De Luna) اللوحات الرصاصية ويشد فيها أزر المسلمين قبيل طردهم من شبه جزيرة الاندلس . إن مراوغات دي الكستيليو (Del Castillo) كانت تارة لصالح النصارى وتورا لصالح العرب . لذلك لقب بالمنافق طيلة حياته (I3) .

يشكل كل من دى لونه ودى الكستيليو الموريسكى فى مكره وخداعه ، ولكن المتعاطفين من النصارى مع قضية الموريسكيين التجؤوا الى نفس الطرق حتى تقرأ مؤلفاتهم اذ كبحوا لسانهم وتكلموا بصوت محتشم ليبعثوا الى الوجود مدرسة أدبية مناصرة للعرب ومنشقة عن التيارات الادبية السائدة فى عصر النهضة الاسبانى . لقد انتقل هذا الصنف من الادب الى أروبا وأمريكا حيث لقي نجاحا باهرا وأصبح موضة دامت على مر السنين (I4) . وقد كان له فى اسبانيا وجه آخر : الادب الالخميادو الموريسكي الذى كتبه المسلمون فى الخفاء طيلة القرن السادس عشر . ويشكل هذا الادب بعدا جديدا لظاهرة المنشقين فى الادب الاسبانى المناصر للعرب لان المؤلفين الالخميادويين يحاولون نشر الاسلام بين أفراد الجماعة ويعبرون عن مصابهم الجماعى وعن اضطهادهم بلغة قشتالية مكتوبة بالحرف العربي . وتعتبر نصوصهم صورة مضادة للعربى الممجد لانها لم تكتب تحت ضغط محاكم التفتيش وإنما كتبت بدافع تلقائي للحديث عن الاوضاع السائدة وقتئذ : لقد رجعت حرية الكلمة الى فئة الموريسكيين المضطهدة وإن كان ذلك فى السرية فعبروا عن آرائهم حول اسبانيا العصر الذهبي .

إن ممارسة نصوص الموريسكيين الالخميادية تجعلنا نقف عند « أوثمين » (Ozmin) وابن الدراس (Abindarraez) وريكوته (Ricote) وقد فكوا

(I3) لقد حاول Alonso del Castillo أن يبدد الشكوك حول ولائه وتمسكه بدين النصارى (BN, ms. 7453, Folio 364) راجع أيضا : (Cabanelas, p. 13)

(I4) سنقتصر فى دراستنا على النشر وسنعتمد على الروايات المناصرة للعرب التى افتتحت هذا النوع الادبى وهى : El Abencerraje, Ozmín y Daraja. La guerras Civiles de Granada, la verdadera historia del Rey Don Rodrigo.

لجامهم ليتكلموا صراحة ونستمع الى دي لونه (De Luna) ودي هيته (de Hita) وقد تحررا من قيودهما والتزامهما لاول مرة . فغاية هذه الدراسة هى بالتحديد مقارنة كلتى المدرستين المناصرتين للموريسكيين : « النصف رسمية » و « المعارضة » لان نصوصهما تبدو وكأنها فى حوار دائم وإثراء متبادل رغم تناقضها الصريح أحيانا ذلك أن الادب المناصر للعرب هو فى جوهره أدب خيالى . أما الادب الالخميادو فهو شهادة بينة عن حياة المويسكيين وصراعهم ودعوة ملحة الى الدين الاسلامى والتمسك باركانه وشعائره (15) . ومن جهة أخرى فان الادب الموريسكى « النصف رسمي » هو أدب فئة مثقفة وله أبعاد فنية ثابتة على عكس الادب الالخميادو الذى يتسم غالبا بالبساطة والخشونة الشيء الذى يجعلنا نستبعد أن يكون من بين رواد الادب المناصر للعرب من كتب نصوصا ألخميادية لان المعجم والخط العربى و « أسلوب » هذا النوع من الادب بعيدون عن آفاقه الثقافية والمعرفية . ومع ذلك فنحن نعتقد أن ميڤال دي لونه (Miguel de Luna) مارس كلا النوعين نظرا لحذقه النسبي للعربية ولذبذبته الثقافية والعقائدية ، وان لم نعثر عن أى دليل عن ذلك ، فلأن الادب الالخميادو فى مجمله مجهول المؤلف.ومن جهة أخرى فقد انتشر الادب المناصر للعرب تحت رقابة السلطات الرسمية الشيء الذى جعله يتبنى أسلوبا تلميحيا ويخضع الى رقابة ذاتية . أما الادب الالخميادو فهو أدب ثورى كتب فى الخفاء من طرف متعصبين (16) حاولوا أن يضعوا أدبا جماعيا يكشف عن الحقائق الراهنة فى ذلك الوقت . ومن هذا المنطلق فان الادب الالخميادو بالمقارنة مع الادب « النصف رسمي » يعتبر متنفسا فى القرن السادس عشر ، اذ ظهر الى الوجود دون أن يخضع الى أى قيد أو شرط . وهو من هذا الموقع من الآداب النزيهة القليلة فى عصر النهضة الاسبانى .

ومع ذلك فان كلا الادبين يناهضان المقاومة الموريسكية ويدعمانها . وهما ـ من مواقع مختلفة ـ يعبران عن الصمود الجماعى البطولى للموريسكيين زمن المحنة . ولكن تجدر الاشارة هنا أن عدد الوثائق المتعلقة بالادب المناصر للعرب ضئيل بالمقارنة مع مئات المخطوطات الالخميادية التى ضاقت بها مكتبات الشرق والغرب .

ويبدو الادب الالخميادو لاول وهلة أدب جماعة من المتعصبين المتحمسين للقضية اذا ما قورن بالتورية المتوخاة من قبل الكتاب الاسبان المناصرين للعرب . الا أن هذه النصوص السرية ستنادى فى أكثر من مرة بمبادىء

(15) هناك تضارب بين نظرة الموريسكيين لواقعهم من خلال الادب الالخميادو الذى كتبوه فى الخفاء ونظرة الكتاب الاسبان المناصرين لهم . لذلك لم نعتمد على النصوص الالخميادية من الخيال والطرافة ، وأشير هنا الى المخطوطات التى نشرها Galmés de Fantes Huegyi Robles والى المخطوط (Boluquía) الرائع الذى أنا بصدد نشره .

(16) راجع : F. Márquez Villanueva « El problema... » pp. 43-44

التعايش السلمي والتصالح الاجتماعي التي جاءت في الادب المناصر للعرب ولو بصفة معتدلة .

لنرى الآن كيف تتداخل النصوص المناصرة للعرب والنصوص الالخميادية في عصر النهضة الاسباني . إن أول ما يجلب الانتباه هو التباين بين المواضيع الرقيقة في الادب المناصر للعرب والمواضيع العادية والبعيدة عن الملحمات البطولية في الادب الالخميادو ، هذا الادب الذي لا يروي لنا قصص أبطال وفرسان عرب بل يرسم خططا أكثر خطر لمدبري عمليات التمرد .

وقد وصف لنا فتى أريفالو (El Mancebo de Arévalo) (17) ـ أحد مشاهير الادب الالخميادو ـ «لحظات» اجتماع سري متوتر بين مسلمي سرقسطة (Zaragoza) إثر صدور الامر الملكي القاضي بمنعهم من ممارسة شعائرهم الدينية .

إن مثل هذا التوتر واليأس لم يكن مألوفا في الادب المناصر للعرب في حين كانت صيحة الفزع في الادب الالخميادو (18) صريحة الى أبعد حد .

ومن ناحية أخرى فان هذا الادب السري يحتوي على بعض الملاحظات الهامشية والمعلومات ذات الطابع الشخصي كتلك التي ساقها أحدهم وهو يراقب حركات ابنه في بطن أمه « في الرابع عشر من شهر جانفي من سنة 1603 تحرك الجنين . وستلد ان شاء الله في الرابع عشر من شهر جوان» (19) .

(17) حول هذا الكاتب أنظر أيضا :

— L. P. Harvey, « Un manuscrito aljamiado de la Universidad de Cambridge » (Al-And XXIII, 1958, pp. 49-74).

وتقوم الآن M. Teresa Naézdaj بتحقيق النص الكامل «للتفسيرة» . ولها عدة دراسات حول هذا الكاتب نذكر من بينها :

— En defensa del Mancebo de Arévalo (Tesis para el grado de maestría en artes de la Univ. de Puerto Rico, abril, 1983.

— « Mitificacion de Andalucía como (nueva Israel)... » NRFH, XXX 1981, pp. 143-167.

— « Los Moriscos españoles a través de sus manuscritos aljamiados », Cuadernos de la Facultad de Humanidades, Río Piedras, Puerto Rico, I (1978), pp. 11-65.

— Preceptos para la vida cotidiana : ética moral y buenas costumbres en un capítulo de la Tafçira del Mancebo de Arévalo », en Homenaje a A.G. de Fuentes, Gredos, Madrid, 1988.

أنظر أيضا :

— L. López Baralt, M. Teresa Narváez, « Estudio Sobre la religiosidad popular en la literatura aljamiado — morisca del S. XVI. La Mora de Ubeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz », (RDTP, XXXVI, 1981, pp. 17-51).

— Luce López Baralt, « Crónica de la destrucción de un mundo : la literatura aljamiado-morisca », Bull. Hisp., LXXXII, 1980, pp. 16-58).

وقد نشرته بعد مراجعته في هذا الجزء . (انظر الباب السادس من هذا الكتاب) .

(18) «التفسيرة» ص 1 و ص 2

(19) المخطوط 26 و 7 لمكتبة أكاديمية التاريخ الملكية ـ ص 5

2017-05-30 23:41:1

ومن المؤثر أن نعتبر أن هذا الطفل سيكون عند بلوغه سن السادسة أو السابعة من عمره عرضة اما للتهجيز والنفى واما للتيصير الاجبارى .

ولم يكن رواد الادب الالخميادو من المولعين بالمفاخر والمآثر أو بالاسماء الرنانة التى كثيرا ما نجدها فى الرواية الموريسكية ، Celindaja — Gazul — Zaïde) (20)) — إذ كانت أعلامهم تقتصر على مجرد أسماء مستعارة (— فتى أريفالو (21) — عربية أبيدة — (UBEDA) — محمد الكاتب —) إخفاء لهويتهم المطاردة أو على تسميات هجينة (على سرميانتو Sarmiento) — نزيته Calderan — يوسف Banegas) .

لقد اهتم الادب المناصر للعرب بوصف ازيائهم وتوابعها من خنجر وجواد أصيل وأقمشة رفيعة فكانت صورتهم مختلفة عن صورة الرعاة الاغلاظ بسترتهم الخشنة وعصاتهم المحترمة وأغنامهم الشاردة . وقد كانت هذه الالوان الزاخرة العنصر الاساسى فى روايات « ابن السراج » و « أثمين ودراخة » وخاصة فى الجزء الاول للحروب الاهلية بغرناطة لبيراث دي هيته (Pérez de Hita) .

لقد كان اللباس نقطة حساسة بالنسبة الى الموريسكيين ، اذ هو جزء لا يتجزأ من هويتهم . وقد احتجوا بشدة لما منعوا من زيهم التقليدى ومن حمل الصوغ والجواهر . ولنذكر فى هذا الصدد ذلك الانتقاد الشديد اللهجة الذى جاء على لسان الفارس الموريسكى نونياث مولاى الذى دافع على حمل الزي العربي باعتباره مجرد لباس محلي أو جهوي لا يمت الى الشعائر الدينية بأية صلة (22) . وقد حاول الموريسكيون الرجوع الى لباسهم إثر انتفاضة البشرات (Alpujarras) من ذلك « أن امتطى ابن أمية جوادا أبيض وعلى رأسه عمامة تركية وقد ارتدى جبة قرمزية اللون » (23) و « نزع ابن الفارس وأتباعه قبعاتهم وعظلاتهم » و « وضعوا قلنسوات حمراء وخمارا أبيض » حتى يظهروا وكأنهم أتراك .

وربما أسف خيناس بيراث دي هيته (Ginés Pérez de Hita) لصدور المرسوم الملكي القاضى بمنع حمل الزي العربي ، فانتشل هذا الزي من

(20) يمدنا الادب الالخميادو بالعديد من الاسماء العربية ، بعضها ورد فى القرآن والتوراة وبعضها خرافي .
أنظر المخطوط ٧١ × × لمعهد الدراسات العربية بمدريد ص ١ .

(21) حول اسم El Mancebo de Arévalo أنظر أيضا :
— Harvey, (« Arabic 'Abd... »)
— L. Lopez Baralt. M. Teresa Narváez (« Estudio sobre la religiosidad... ») Memorial

(22) أنظر :

(23) راجع أيضا : Rachel Arié, « Acerca del traje musulmán en España desde la caída de Granada hasta la expulsión de los moriscos », Revista del Instituto de Estudios Islamicos, XIII (1965-1966), p. 115.

النسيان وراح يصفه ويطنب فى وصفه : فكان لباس الموريسكيين من القطيفة المطرز بالذهب و «كان مفصلا خير تفصيل» (الحروب الاهلية ... ص 94) .

وقد بدا لنا وكأنه مصمم أزياء وهو يصف لباس موسى (ص 29 انظر الى نفس المرجع) .

أما الادب الالخميادو فقد كان خاليا من مثل هذه المواضيع لان الموريسكيين جردوا من أمتعتهم ومن لباسهم الفخم (24) . فكانت (La Mora de UBEDA) (عربية أوبيذة) التى زارها فتىريفالو (El Mancebo de Arévalo) تحمل لباسا من الحرير . لكن هذا اللباس وإن بدا فاخرا فانه كان عاديا فى ذلك الوقت نظرا لازدهار صناعة الحرير بغرناطة القرن السادس عشر . الشىء الذى جعل الغرناطيين ـ باختلاف طبقاتهم يرتدون مثل هذا اللباس (25) على أن علامات الفقر كانت جلية على المسلمة العجوز (La mora de UBEDA) من خلال حذائها الذى كان من « أنعال القنب والحلفاء » (التفسيرة مخطوط المجمع LXII ص 44I) .

وقد وقف فتى أريفالو عند اللباس وأبعاده فى جزء من « التفسيرة » قامت بنقرحته ودراسته مريا تيريسة نارفاإيث (M.T. Narvaéz) (26) .

وقد كان البون شاسعا بين مظاهر الترف لدى دي هيتـه (P. de Hita) ومظاهر البؤس لدى (El Mancebo) اذ أن الموريسكيين فى النصوص الالخميادية حفاة عراة الشىء الذى حمل (El Mancebo) على حثهم على « ألا يكشفوا عورتهم وجسدهم ، لان ذلك قبيح كنحو ذنب » (ص 409) كما نصح النساء بأن يحمان الخمار ـ الشىء الذى لم يفعلنه فى الادب الموريسكي القشتالى ، لانه ليس من عادات النصارى ـ وبألا يظهرن أجسادهن « بلباس ثياب من القطن الخفيف أو من القماش الشفاف » (نفس المرجع) .

ولما كان الموريسكيون لا يسايرون الموضة ، نصحهم فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo) بأن لا يجروا ثيابهم أرضا وأن يحمل الذكر منهم لباسا قصيرا لا « يتجاوز الركبة » . كما أعترض على الالوان الزاهية « حتى لا يجلب رفاقه الانظار » . وحفاظا على كرامتهم ، طلب منهم بالحاح ألا يمشوا

(24) رغم أن بعض الموريسكيين كانوا يملكون ثيابا فاخرة وحتى شيئا من المصوغ والحلى ، فان الادب الالخميادو كان خال عامة من أى مظهر للترف .

أنظر أيضا : Juan Martínez Ruiz, « La indumentaria de los moriscos, según Pérez de Hita ». Caadernos de la Alhambra, III, 1965, pp. 55-125.

(25) أنظر : Julio Caro Baroja, Los moriscos del Reino de Granada, Ed. Istmo, Madrid, 1976 p. 114.

(26) حول آداب التعامل فى الاسلام وعند الموريسكيين تقوم M. Teresa Narváez بدراسة معمقة حول هذه القضية .

2017-05-07

حفاة وأن تكون أحذيتهم متناسقة الاشكال والالوان . وإن مثل هذا التواضع يجعلنا نقرأ الادب الاسباني المناصر للعرب انطلاقا من معطيات جديدة .

وقد شكل الحلي محورا آخر فى الادب الموريسكي الاسبانى أو الالخميادو . فكان وصف المصوغ شيقا ومفصلا . ولنا رواية بيرات دي هيتة (Pérez de Hita) مثال عن ذلك . إذ عرض العباس ميدالية فى أعلى عمامته وهى « من الذهب الخالص ، جلبها من الجزيرة العربية ، وقد نحتت باتقان ،مذهل على سطحها اغصان رند أخضر ، أوراقه من الزمرد الرقيق وصورة حبيبته وكانت قيمة هذه الميدالية مرتفعة جدا » (حروب غرناطة ... ص 69 ــ 70) .

إلا أن صناديق الحلي كانت خالية فى النصوص الالخميادية فالمصوغ النادر الذى وصف من خلال المخطوطات كانت له قيمة تجارية نظرا لبؤس أقليات الموريسكيين ، وقد روى فتى أريفالو (El Mancebo de Arévalo) أنه تسلم من يد يوسف (Banegas) الشهير لؤلؤا صغيرا وخاتما إثر زيارته الطويلة له بغرناطة . ومن البديهى أن تكون هذه الهدية إعانة وسندا له فى ترحاله الى مكة المكرمة . (خاصة وان الفتى قد أحاطنا علما بهدايا أخرى تلقاها من أيادى مسلمة كريمة) .

وقد جاءت فى الادب الالخميادو اشارات خاطفة الى المصوغ والحلي وذلك من خلال المخطوط السادس والعشرين لمجمع الدراسات المعمقة (Junta) المتعلق بعلم التنجيم . فقد أكد مؤلفه المجهول أن المرأة التى تولد تحت برج الميزان « تظفر بالمال والحلي » (27) إلا أن هذا الحلي لا يحظى بوصف دقيق فى النصوص الالخميادية . ومع ذلك فقد ترك المؤلف المجهول للمخطوط س. 2 لمكتبة المجتمع للتاريخ ، شهادة بينة عما كان يملكه الموريسكيون من جواهر وحلي عند قدومهم الى تونس ، الشيء الذى تسبب فى اثارة حسد السكان «اذ كانت النساء تحملن على صدورهن أكثر مما يملكه الصائغون فى محلاتهم وحتى ضعيفات الحال كانت تتزين بتحف لم تعرفها ملكات هذه الربوع قبل مجيئنا » (28) .

(27) قمنا بدراسة ونقحرة الرسالة المتصلة بعلم التنجيم فى المخطوط بالاشتراك مع طالبتين من جامعة (Luisa Piamontese - Claire Martin) Yale

(28) أنا أفكر فى نشر هذا النص الموريسكى بالاشتراك مع الاستاذ A.G de Fuente لانه لم يلق عناية كافية منذ أن أصدر Olivers Asin فى مجلة الاندلس سنة 1933 مقاله الرائع «Un morisco de Túnez, admirador de lope» التى ترجم الى الفرنسية ونشره Mikel de Epalza Ramón Petit فى الجزء الذى خصصاه الى الموريسكيين التونسيين :
Recueil sur les Moriscos-Andalous en Tunisie, IHAC, Madrid, 1973, pp. 205-239.

وقد كان لمكارم الاخلاق وحسن السلوك وزن خاص فى الادب الموريسكي القشتالي · وقد تألق العربي فى هذه النصوص وكان مثالا للكياسة والملاطفة حتى أن دون رود ريڤو (Don Rodrigo) تفطن فى أقصوصة «أثمين ودراخة» الى أن البستاني (أثمين) كان من سلالة عربية من خلال معاملاته وسيرته وكلامه المهذب · وقد حافظ العربي فى هذه النصوص على شيمه وقيمه حتى فى أصعب الحالات · فقد أهدت فاطمة الى موسى منجدا فقبله مجاملة لها رغم أنه كان يحب « دراخة » ويريد الزواج منها (29) · أما مالك العباس ، فقد رفض وهو سجين لدى (Alonso Fajardo) أن يدخل المدينة من بابها الصغير « لانه لم يكن من طبقة متواضعة » وقد أصر على ذلك الشيء الذى أثار غضب (Alonso) فجرحه جرحا بليغا · على أن قصة أبي دراس (Abindarraez) تبقى أكثرهم شيوعا · فقد روى هذا الموريسكي الى رودريڤو دي نارفائيث (Rodrigo de Narvaez) وقد وقع أسيرا بين يديه ـ أنه كان فى طريقه الى حبيبته « شريفة » لما وقع القبض عليه ـ فأشفق على حاله وأطلق سراحه لمدة ثلاثة أيام حتى يتمم وعده · وقد عاد ابن الدراس عند انتهاء الاجل ليحبس رفقة شريفة نفسها ·

وقد بقي أثر هذا التصرف اللبق فى النصوص الالخميادية · وقد دعا فتى أريفالو (El Mancebo de Arévalo) الموريسكيين الى التشبث بالاخلاق الحميدة والسلوك المهذب لانهم كانوا فى الحقيقة بعيدين عن تلك الميزات الخلقية النبيلة التي تحلى بها كل من ابن العباس وابن دراس · وقد بينت فى هذا الصدد مريبا تيريسة نرفائيث (M.T. Narvaez) كيف أن الفتى (El Mancebo) كان يلقنهم دروسا أولية « كان يقول أحدهم الحمد لله عند العطاس وأن يقول من يسمعه « رحمه الله « · كما كان يلقنهم آداب التحية والسلام : فقد نصحهم باتباع مقاييس تدريجية عند توديع أفراد العشيرة كتحية الآباء أولا والشيوخ ثانيا والاخوة ثالثا ··· وعند التقاء شخصين فى الطريق من المحبذ أن يحي المسلم العالم أولا والمسن ثانيا · ومن المحبذ أيضا يحي الراجل الراكب والجماعة الضئيلة العدد الجماعة الكثيرة العدد والراجلون الراكبين ··· »

وقد طرق « الفتى » (El Mancebo) آداب المجلس ونصح عشيرته بأن يأخذ الكلمة الرجل الاكبر سنا أولا (الا اذا كان بينهم عالم أو فقيه) وتناول فى « التفسيرة » باب الكرم ودعا المسلم أن « يكرم ضيفه بما أوتي من علم ورحابة صدر » (ص· 40) ومع ذلك فقد لاحظت مريبا تيريسة نرفائيث (Maria Teresa Narvaez) أن بذور انعدام الثقة بدأت تفسد الحياة الاجتماعية الشيء الذى دفع « الفتى » بأن ينصح بني دينه بأن ينادوا صاحب البيت

(29) راجع : Guerras Civiles de Granada, II, p. 82.

ثلاثة مرات ويستسمحونه الدخول اجتنابا للشكوك . كما نادى « الفتى » بحسن معاملة الوالدين والعبيد والمساكين ، وبتجنب الاماكن التى توجد بها الاوبئة ، وبالمحافظة على الاشجار والحيوانات الصغيرة كالضفادع والنمل ، وبالابتعاد عن الرذيلة والخمر ولعب الميسر ، وعن مداعبة النساء علانية ، وعن مضاجعة رجلين للمرأتين معا (30) كما نادى الفتى بعدم مشاهدة ألعاب الرمي ومصارعة الثيران وسباق الخيل .

وقد كانت قضية اللغة قائمة الذات . فقد كتب الادب المناصر للعرب بالقشتالية وهى الطريقة المثلى التى عبر من خلالها مؤلفوه عن اندماجهم الثقافى ولو بصفة شكلية لانه من حين لآخر كانت تظهر بوادر مراوغاتهم : فأثمين كان يتقن القشتالية كأنه نشأ فى قلب قشتالة ولكنه كان يتكلم العربية خفية فى الحديقة مع «دراخة» . ورغم أن العربية كانت لغة احساسه ومشارعه وهويته فانه لم يمجد لغة القرآن ولو مرة واحدة ، اذ حرمت رسميا فى ذلك العهد بالذات (31) . ومع ذلك فقد خصص بيراث دى هيته بعض الاطراء والتنويه باللسان العربى وذلك من خلال استحسانه لقصيد جاء فى « لغة عربية رقيقة ومهذبة» (الحروب الاهلية ... ص 65) . أما ميڤال دى لونه (Miguel de Luna) فقد توصل من جهته الى التلميح بدهاء فائق الى مزايا اللغة العربية وترجم بعض المفردات العربية التى جاءت فى النص الاصلي « للمؤرخ طرفة ابن طارق (القرن السابع) وهذا شرف قلما تحظى به لغة اذا ما استثنينا طبعا اللغة الاغريقية واللاتينية .

وقد كان لاندثار اللغة العربية وحلول الاسبانية مكانها الاثر العميق فى نفوس الموريسكيين «اذ لم يعد أحد متمكيا من لغة القرآن المقدس ، ولم يجد أحد يفهم حقائق الدين وجوهره الا من خلال لغة أجنبية كتلك التى يمارسها الكلاب النصارى الطغاة ، لعنهم الله ، فليسامحني عز جلاله الذى يقرأ ما فى الصدور ، لانى لا أقصد سوى فتح طريق النجاة أمام المؤمنين ولو باستعمال هذه اللغة (الاسبانية) الدنيئة والحقيرة » (32) .

وتعتبر صورة العربى الذى يحن الى غرناطة وعظمتها وبتحسر على سقوطها من أشهر القوالب الادبية المناصرة للعرب فى الابداع الفني القصصي الا أن هذه الظاهرة منعدمة أو تكاد فى الادب الالخميادو لان الحلم قد تبخر بعد وأصبح الموريسكي يجابه حقيقة الذل والهوان بعد استسلام المدينة .

(30) التفسيرة – ص 409 – 410 .

(31) حول منع استعمال العربية والمراسيم الخاصة به أنظر :
M. García Arenal (op.cit. p. 47).
George Ticknor, Historia de la literatura española IV, M. Rivadeneyra : راجع أيضا
Madrid, 1881-1885, p. 240.
Sumario de la relación y ejercicio espiritual, Ms. Res. 245 B.N.M.

(32) أنظر : Harvey, « Yuse... », p. 301

وفى هذا المجال يجدر بنا أن نشير الى الاطار المثالي للاحترام المتبادل بين النصارى والمسلمين الذى رسم من خلال أقصوصة أثمين ودراخة (Ozmin y Daraja) : فالملكة إسبال المسيحية (Isabel la Catolica) أبت الا أن تصون وتحمي أسيرتها دراخة (Daraja) وتسهر على حقل زفافها فى جو من الابهة والاناقة الخالصة . أما شريفة (Jarifa) فقد عاشت أسرا صريحا فى قصر رودريغو الرؤوف . إلا أن نص « التفسيرة » الالخميادو قد قلب هذه الصورة رأسا على عقب وأعطى رواية مغايرة لمصير المسلمين النبلاء في غرناطة إثر أسرهم . ذلك أن حالات الاكرام والجود كانت نادرة . وقد أكد هذه الحقيقة كل من عنى (Banegas) ويوسف (Sarmiento) و (La Mora de UBEDA) من خلال مؤلفات فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo)

كانت النساء الغرناطيات تباع كالعبيد فى الساحة العامة . وقد أحاط يوسف بناقس (Banegas) الفتى (El Mancebo) علما بذلك : « لا نضع ما سأقوله لك حيز الشك ، فقد رأيت بأمي رأسي نساء غرناطة الشريفات تجرد ثيابهن وتباع الارامل منهن والمتزوجات بالمزاد العلنى . وقد بيعت بنفس الطريقة أكثر من ثلاثة مائة فتاة » (33) . وقد تألم الفتى لهذا العمل الشنيع وانتهاك «الاعراض » خاصة وأن « غرناطة كانت تعج بخيرة النبلاء » . ومن جهة أخرى ، روى يوسف (Banegas) الى الفتى أحداث غرناطة ـ التى لم يعشها هذا الاخير ـ وما تركته فى نفسه من أحزان بعد النكبة . ولم تخل شكواه من الاعتدال والرصانة وعزة النفس التى نجدها أيضا لدى ابن الدراس (Abencerrajes) رغم المصاب الذى حل ببنى السراج (Abindarraez) .

أما الجزء الاول من « الحروب الاهلية بغرناطة » لبيراث دي هيته (Pérez de Hita) فقد جاءت فيه على لسان « موسى » عبارات ثناء وتمجيد للسلوك الذى توخاه الملك فرناندو المسيحي (Fernando el Catolico) إثر سقوط غرناطة بين يديه « انظر كيف كان الملك فرناندو (Fernando) يعامل أهالي المملكة برحمته الواسعة ويسمح لهم بالعيش فى بيوتهم واملاكهم وبالمحافظة على عاداتهم ولغتهم ودينهم » (الحروب الاهلية ... ص 268) .

ما من شك أن بيريث دي هته (Pérez de Hita) قد كتب هذه الكلمات والحال أن الملك فرناندو (Fernando) قد خان معاهدته ووعوده للعرب ، الشىء الذى يجعلنا نقرأ هذا النص كحنين الى الماضى أو كتنديد بالحاضر (34) .

(34) يبدو Pérez de Hita متحرجا عندما يروى فى «الحروب الاهلية» وقائع التنصير القسرى الذى حكم به على الموريسكيين .

2017-05-16

أما الادب الالخميادو فهو كما عهدناه صريحا فقد انتقد يوسف (Banegas) الملك بشدة ووجه اليه عبارات لاذعة « إن لم يـف ملـك حـرب الاسـترداد (Fernando) بوعوده فماذا نترقب من خلفائه ؟ » (هارفي ، يوسف ص 302) .

لم يناد بيريث دي هيته (Pérez de Hita) برجوع الاسلام الى غرناطة لانه كان يعرف أن عملية الاندماج تمر حتما باعتناق النصـرانية أولا ، وبعـدم التفاوض مع السلط المسيحية فى هذه النقطة بالذات . غير أن هذا الموضوع لم يكن محجرا فى الادب الموريسكي الالخميادو . وقد تناوله العديد من المؤلفين ومن بينهم فتى اريفالو (El Mancebo de Arévalo) . « نسأل الله الـرحمة والغفران حتى لا نقع بين أيدي أعدائنا القسـاة وحتى نعيـد بنـاء مساجدنـا وننشر كلمة الدين الاسلامى الحق (انظر الى هـارفي (Havey) ، مخطوط ص 74) .

كان فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo) متفائلا تجاه مستقبل اسبانيا ـ اسبانيا المسلمة طبعا ـ أرض الاندلس . وقد شاطرته (La Mora de UBEDA) هذا التفاؤل وهذا الامل ، الا أنها أطلقت صرخة فزع لما رأت الكتب الدينية الاسلامية مهددة بالاتلاف «لقد رأيت الكتاب المقدس بين أيدى سكير يعبث به كما يعبث الصغـار بالاوراق ، فأخذتـه منـه وفى قلبي حسـرة » (الموجـز ص 225) .

لقد رأينا فى النصوص الالخميادية أن فتى أريفلو (El Mancebo) قد أعطى الكلمة فى العديد من المرات الى عربى غرناطى الاصل يدعى يوسف (Banegas) وهو من أعيان المدينة اذ لعبت عائلته دورا هاما فى استسلام غرناطة (35) . وقد أشاد بيريث دي هيته (Pérez de Hita) بعشيرة (Banegas) الشهيرة التى أتت الى الاندلس قادمة من فاس فى الجزء الاول من « الحروب الاهلية » ... وأشار فى نهاية روايته أن آل (Banegas) كانوا من بين جمـاعة من المسلمين قررت تسليم غرناطة الى الملك فرنادو والملكة إسبال المسيحية وقد كسب آل (Banegas) من تعاونهم مع المحتل أرباحا كثيرة :

« لقد كرم الملك فرنادو آل (Banegas) وأعطاهم بعض الميـزات كحمـل السلاح ، وكرم آل العباس وآل در الدين (Aldoradines) عرفانا منه بالجميـل نظرا للخدمات التى قدموها له » (« الحروب الاهلية ... » ص 290) .

وقد أثبتت المخطوطات الالخميادية الحقائق التاريخية التى أشار اليها بيريث دي هيته (P. Hita) فقد خسر يوسف بناقس (Banegas) كل أفراد عائلته ولم تبق له سوى بنت واحدة عند سقوط غرناطة ، الا أنه اكتسب مكانة اقتصادية

(35) حول هذه العائلة الغرناطية العريقة راجع ، المصدر المذكور سابقا لـ Julio Caro Baraja

واجتماعية هامة تحت النظام المسيحي . وكانت له حرية المعتقد . ويرى هارفي (Harvey) أن هذه الامتيازات قد ورثها عن أحد أجداده وبالتحديد عن أبي القاسم (Banegas) الذى تمتع طيلة حياته بتصريح أمان . وقد منح (Banegas) عن أبي القاسم الملك فرنادو على (Sarmiento) تصريح أمان مماثلا سنة 1499 يخول له ولابنائه امتيازات هامة مثل حرية المعتقد ، وامتلاك الارض والمواشى (36) . ويذهب هارفي (Harvey) الشك أن علي (Sarmiento) كان عونا سريا فى خدمة الملك الاسبانى . وليس من الغريب أن يكون ليوسف (Banegas) نفس الوظيفة فقد كانت له « ضيعة مزدهرة » وعدة تفاسير ، عربية وعبرية فان لم يكن جاسوسا ، فقد كان على الاقل عميلا للملك فرناندو ، خاصة وقد أشار بيريث دي هيته (Pérez de Hita) أن آل (Banegas) قد انحازوا الى المسيحيين بعد سقوط غرناطة . ولكن لم يكن له لينفذ الى المشاعر الحميمة والدفينة لهؤلاء العملاء الشيء الذى أتاحته « التفسيرة » اذ استقصت عن قرب تناقضتهم الاليمة ومأساتهم الوجودية وتأنيب ضمائرهم حتى أن يوسف (Banegas) أصبح على سبيل المثال يندد بتقلبات الملك فرناندو السياسية ويتحسر أمام المصير المشؤوم الذى آلت اليه غرناطة . لقد كانت عملية التنصير ـ كما أسلفنا ـ موضوعا مكتوما فى الادب الاسبانى المناصر للعرب الذى لمح الى بعض فتراتها وكأنها تمت فى هدوء واستسلام ! إن مثل هذه الحقائق تبعث بلا شك على الاستغراب والتساؤل خاصة اذا قرأنا ما بين السطور واعتبرنا أن هذه النصوص ظهرت الى الوجود تحت الرقابة المستمرة لمحاكم التفتيش .

أما النصوص الالخميادية فقد كانت روايتها للاحداث مغايرة تماما . فقد تشبث المسلمون بدينهم وبقوا أوفياء لشعائرهم (37) . وفى هذا المجال أكد اللاجيء الموريسكي الى تونس أن بني دينه قد حافظوا على ايمانهم ونجوا به الى السواحل التونسية رغم تسلط محاكم التفتيش .. وقد ترك لنا هذا الكاتب المجهول الهوية نصا فريدا من نوعه فى أدب العصر الذهبي الاسبانى إذ لأول مرة تصدر احدى ضحايا محاكم التفتيش حكمها المباشر على هذه المنظمة التى كانت كما نعلم الغائب الكبير فى الادب الموريسكي الاسباني ، هذا الادب الذى لم يتطرق حتما الى بعض المواضيع « السخنة » . أما موقف الموريسكي اللاجيء الى تونس فقد كان فى سخطه معاكسا لموقف أثمين الحيادي .

(36) راجع : Harvey, « Un manuscrito... », p. 72.

(37) حول هذا التصدى وأثره فى الادب الالخميادو أنظر أيضا :
— Louis Cardaillac, Morisques et Chrétiens

« الحمد لله والشكر لله الذى أنتشلنا من بين هؤلاء النصارى الكافرين وأبعدنا عن مشاهد الهرطقة التى كانت تهز قلوبنا كل يوم وتصعد آلامنا إذ كنا مجبرين على التظاهر بممارسة شعائرهم خوفا من تعسف محاكم التفتيش التى كانت تهدد حياتنا وأرزاقنا وأبناءنا ، وكانت تزج بنا فى سجون حالكة، قاتمة مثل أعمالهم ، من أجل أفكارنا ، وتتركنا هناك مدة سنوات لتستغل أملاكنا وتستولي عليها ... وكان النصارى يربون أطفاليا على دينهم . أما الكبار منا ، فكانوا يبحثون عن سبل الفرار من الجزيرة . وأمام تشبثنا بايماننا الراسخ ، وقع التفكير فى ابادتنا : وقد قتل البعض منا وشل البعض الآخر وخصي حرقا ... وكأنهم يريدون أن يغيروا مجرى الاقدار ... » (ص II) .

وقد أعطى خوان ألفونسو أرغوناس (Juan Alfonso Aragonès) صورة معاكسة للموقف الديني الحيادي لبعض مؤلفي الادب الاسبانى الموريسكي وذلك من خلال تهكمه المذهل وانتقاده اللاذع لسر القربان المقدس :

★ تعتقدون أن إلهكم
يكمن في أقراص
تسمونها سر القربان المقدس
وتروحوا تأكلونه

★ يالها من شهوة وثنية
إذ الكل يعلم
أن ما يؤكل يلقى به
من ذلك المخرج الحقير

★ ومن الغريب أن أخبرني
أحدهم
أنه تغذى بهذه الأقراص
وبقي يترقب المعجزة

★ ولكنه أباح لي أنه رمى
في المرحاض ما أكله
ودفن إلهه
في تلك الهوة القذرة (38) .

(38 — L. López Baralt, « Crónica... »
— B.N.M. Ms. 9067, F. 2052-2080

راجع : Cardaillac ، المصدر المذكور سابقا .

لقد أعطانا الادب الموريسكى الاسبانى صورة ايجابية عما لقيه الموريسكيون الاندلسيون بين ظهرانى الاسلام. فقد عاش الموريسكى البلنسى الاصل مركوس أوبرغـون (Marcos Obregon) حياة الترف فى الجزائر ، وقد كان قرصانـا مهابا بين بني دينه شأنه فى ذلك شأن العديد من المطرودين مثله من بـلاد الاندلس • وقد أدخل الادب الاخميادو بعض التعديـلات على هـذه الـرواية للاحداث اذ أكد ما جاء به ثيرفنتاس (Cervantes) عن لسان ريكوته (Ricote) من أن مصير اللاجئين الى بلاد البربر (شمال افريقيا) لم يكن دوما ميسورا أو مزدهرا • وقد أثبت ذلك « لاجيء تونس » من خلال تحليل نزيه لتجربته الخاصة كاحدى ضحايا الطرد الجماعي لسنة 1609 استهلـه بـوصف لعملية استقبال الدفعة الاولى من الموريسكيين الاندلسيين من قبل عثمان داى الذى وهبهم الاراضى والقمح والشعير ، وبعض بندقيات الصيد وسهر على تيسير إقامتهم فى وطنهم الجديد • كما تعرض « لاجيء تونس » الى كـرم « سيـدي أبي القيض » (Citibuf Qaiz) وبره بالموريسكيين وهو الذى أجاب الحرس الذى « ادعى أن الشوارع قد أصبحت مزبلة » من كثرة الاوساخ التى يلقي بها أطفال المهاجرين فى الطريق العام : لو كانت لهذه الارض فصاحة لسان لعبرت عن حفاوتها باستقبال هؤلاء المسلميـن الاوفيـاء » . الا أن الكـاتب الموريسكي كتب هذه الخواطر الايجابية بعد مضي جيل كامل من طرده ، أى لما بدأ وضع الموريسكيين يتدهور فى اسبانيا • ويبرز جليا أنه أراد من وراء مقالاته أن يشد أزر مواطنيه فى تونس ليتفهموا وضعهم ويشكروا اللـه على بقائهم على قيد الحياة وممارسة دينهم بكامل الحرية • لانهم كانوا يشعرون فى الواقع بشيء من العزلة والاضطهاد ، وكانوا يحسـدون على الثـروات التى جلبوها ـ كما سبق أن رأينا ـ من الاندلس ، وكانوا محـل مضـايقة بعض التونسيين الذين أحسوا بمزاحمة ومنافسة هذه الفئة الجديدة لهـم الشيء الذى جعل مؤلف هذا المخطوط ينعت التونسيين بـ « المجرمين » إذلم يصدق ما آلت اليه جماعته من بؤس بعد كل ما عانته فى الاندلس « لا أستطيع أن أصدق أن هناك من يريد شرا بنفسه ودمه ووطنه » (ص 16) .

رأينا الى هذا الحد مدى التنـاقض بين الـواقعية للنصـوص الاخميـادية والشاعرية المفرطة للنصوص الموريسكية الاسبانية التى لـولا هـذه الـرقة لما ظهرت الى الوجود أيام محاكم التفتيش . ومن جهة أخرى ، التناقض بين الادب المناصر للعرب والواقع الاليم الذى يحاول ثوريته الى حد أن هذا الادب قد انقلب على نفسه فى أوج عصر النهضـة الاسبـانى • وانتقـد الافكـار الانسانية المعاكسة لمجرى التاريخ التى طالما عالجهـا على مضض • وفى هـذا الصدد يجدر بنا التذكير بقصيدة شعبية مجهولة المؤلف جـاءت لتستنكـر وجود مثل هذا الادب « المعادي للموريسكيين » بقلب الحقائق والانسياق الى المبالغة والمغالاة ـ ولتبرز مدى تزييفه للحقائق ومغالطته للتاريخ متناغمة فى

ذلك مع آثار أريفلو (El Mancebo de Arévalo) أو خوان ألفونسو أرغوناس (Juan Alfonso Aragonès) :

- يا أيها الشعراء
اكشفوا عن وجوهكم
أزيلوا القناع عن هؤلاء العرب
وكفوا عن الحفلات والرقصات ...
هذه فاطمة وشريفة
تبيعان التين والزبيب
ويقول (Lagarto Hernandez) :
أنهما ترقصان في قصر الحمراء
وهؤلاء آل عطار
يضفرون أوراق للنخيل
وهؤلاء آل مدان
يزرعون الكرنب
فكف عنهم لقد ضجبوا الحياة
وهذا أربولان (Arbolan)
يحرث الارض كامل اليوم
من أجل حفنة قمح
وريال مثقوب
وهذا متسكع آخر
يقوم في الصباح الباكر
ويخرج وهو مرتديا
لباسا أخضر موشى بأزهار فضية
وهذا زكرياء السقاء مع حماريه
لا يكف على توزيع الماء
وهذا متعبد آخر
صفه يكسر الرماح
وهذا موسى يعد الفطائر
فيقول أحدهم : ابتعدوا عن طريقه
ليدخل موسى المقدام
قائد المبارزات الفروسية

* * *

تمجد أناشيدكم
رعاع الموريسكيين

وقد أصبحوا متسولين
بين « البائسين » و « الحمراء » (39) .

وإحقاقا للحق يجب علينا أن نقر بأن رواية « الحروب الاهلية بغرناطة » لبيريث دي هيته (Pérez de Hita) قد أنقلبت هى الاخرى على نفسها وذلك اذا ما تمعنا جليا فى جزأيها المختلفين كل الاختلاف . فقد تحول العربي الشهم الى متسكع حقير وأصبح زعيمهم « ابن حميه » (Fernando de Valor) يتوج بتاج للسيدة العذراء ، مسروق من احدى الكنائس ـ وقد بين بيريث دي هيته (Pérez de Hita) أن الموريسكيين كانوا يشعرون باقتراب ساعة انقراضهم . من ذلك أن لقب ابن شهر (Abenchohar) ثوار البشرات (Alpujarras) بـ « الآثار الثمينة للامة العربية فى غرناطة » (« الحروب الاهلية » ج II ص I4) وتحسر مثلهم على استلاب أسلحتهم ولباسهم و «لغتهم الرقيقة» (ص I4) فلم يعد هؤلاء الموريسكيون قادرين على المقاومة باستعمال الخناجر والسيوف الحدباء مثل أسلافهم . لان أسلحتهم الباهرة وجواهرهم قد تحولت الى بعض أواني الطبخ البدائية كـ « القدر والمنخل والمعجن والمشواة وغيرها » (نفس المرجع) وأصبحت طرقهم الحربية على غاية من البساطة اذ كانوا فى يأسهم الشديد يرمون المسيحيين بالحجارة من أعلى الجبل ويلتجئون الى الجوسسة والخدعة . ولم ينج الجيش من انتقاد بيريت دي هيته : فقد كان أمير موندیخار (Mondejar) ينعت جنوده بـ « الدجاج » فى حين اعترف هيته (P. de Hita) أنه قام ببعض السرقات التافهة إثر عمليات النهب التى استهدفت المدن والقرى الموريسكية . ولا ريب أن الجزء الثاني لـ « الحروب الاهلية بغرناطة » قد فقد من قيمته الفنية ولكنه اكتسب بفضل هذا النقد الذاتى أبعادا تاريخية .

لنرجع الآن الى قضية الادب الاخميادو : لم تكن النصوص السرية تتناقض تماما مع الادب الموريسكى الاسبانى وذلك رغم النقاط التى تعرضنا اليها طيلة هذه الصفحات ، فقد رأينا أن الادب المناصر للعرب كان فى خفاياه يرمي الى نشر روح التسامح الديني واعادة الاعتبار الاجتماعى الى فئة الموريسكيين . وقد دافع الادب الاخميادو على مثل هذه الافكار السلمية فى أكثر من مرة . إلا أنها وللاسف لم تلق حظها فى عصر النهضة .

لنطرق اذا باب التعايش السلمي الذى نادى به بيريث دي هيته (Pérez de Hita) بالحاح من خلال بعض الاحداث والوقائع كتلك المبارزة بين الموريسكي موسى والضابط دون رودريغو تيللاث خيرون (Don Rodrigo Téllez Giron) التى انتهت بمعاهدة صلح وصداقة أبدية وان

(39) أنظر Angel González Palencia, ed., Romancero General, vol. I, C.S.I.C., Madrid, 1947 pp. 219-220.

اختلفا فى المعتقد ، أو تلك الصداقة المتينة بين بني السراج والنصارى حتى أنهم كانوا يزورنهم فى السجون ويحملون اليهم الاطعمة • وقد وصلت هذه الصداقة الى حد أن ابن الدراس ورودريغو نرفائيث (R. Narvaez) تبادلا بعد المعركة المديح ووقف كل منهما على خصال خصمه وشهامته • وربما سجن الفارس العربى تحت ضغوط تاريخية واجتماعية • وقد كانت خاتمة رواية بيريث دي هيته (Pérez de Hita) درسا فى فن التعايش إذ توصل نرفييث (Narváez) بنفسه لدى صديقه ملك غرناطة لفائدة شريفة وابن الدراس • أما الملك العربى فقد أصر على ارجاع الفدية التى دفعها له نرفييث (Narvaez) ونادى بتوطيد أواصر الصداقة بين السكان على اختلاف مللهم (« ابن السراج » ... ص 80) •

وقد أكد المؤرخ دي فراري (H. A. Deferrari) (40) وجود حالات كثيرة تبرز وجود صداقة متينة بين العرب والنصارى فى ضواحى غرناطة حتى أنهم تشابهوا فى اللباس والزينة وطرق القتال • وربما أطنب الادب المناصر للعرب فى هذه الظاهرة بالذات وكأنه يريد تلقين القارىء درسا فى التعايش السلمي •

وفى هذا الصدد يجدر بنا أن نعقب على أفكار ميڤال دي لونه (Miguel de Luna) النيرة : فقد أشاد بحماس فياض بروح التسامح التى كانت تميز ملكه الخيالي « يعقوب المنصور » (الذى كان يعطي الصدقة الى اليهود والنصارى والمسلمين دون تمييز) ووصف من جهة أخرى المعاهدات العادلة التى أبرمت إثر سقوط بلنسية وقرطبة وطليطلة وغرناطة والتى ضمنت حرية المعتقد بالنسبة للموريسكيين • وقد تمت هذه المعاهدات « على أحسن وجه » وفى ذلك« عتاب رقيق ومتستر » ــ حسب ماركيث فيبانوافة (Marquez Villanuea) على تصلب سياسة اسبانيا الرسمية • ولا ريب أن مبدأ التعايش الذى تاقت اليه نفس دي لونه (De Luna)قد بلغ أوجه بزفاف عبد العزيز بولية العهد القوطية أخيلونة (Egilona) وباحترام كل منهما دين الآخر • (وجدير بنا أن نتصور ما كانت لتؤول اليه بلاد الاندلس من تعددية فى الاديان والملل لو تحقق هذا الزواج الوهمي) •

ولم يكن الموريسكيون ــ كما أسلفنا ــ متحمسين فى نصوصهم الاخميادية الى فكرة التعايش لان الاحداث التاريخية التى ذهبوا ضحيتها جعلت منهم متزمتين ، خاصة وأن المتطرفين منهم هم الذين أدلوا بآرائهم حول الوضع

(40 The sentimental Moor in Spanish Literature Before 1600, Philadelphia, 1927.

(41) بقدر ما ينادى الادب الاسبانى المناصر للعرب بالتسامح فانه لا يشكك فى وجوب الاندماج الثقافى وخاصة الدينى بالنسبة الى المسلمين . أما الادب الالخميادو فانه لم يتعرض الى هذه القضية أبدا لان فى اندماجه مسخ لهويته ولكيانه . ومع ذلك فقد كانوا ضحية الاستيلاب الثقافى طيلة القرن السادس عشر والسابع عشر .

المأسوي في حين لم نستمع الى المعتدلين منهم اذا ما استثنينا فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo) ومساعده باراي دي ريمنجو (Baray de Reminyo) اللذين ساقا بعض الامثلة للتسامح من خلال أثارهما . فقد وصف ريمنجو في « موجز الدين والسنة » الذي كتبه بمعية الفتى (El Mancebo) (42) الصداقة الحميمة التي كانت تربطه بالقس الكرملي استيبان مارتال (Estéban Martell) الذي تضامن مع الموريسكيين الارغونيين (Aragon) لما فرض عليهم قرار التعميد الاجباري . فقد جلسا حول نفس المائدة وأجهشا بالبكاء . وأكد باراي (Baray) أن القس دافع على قضية الموريسكيين بلا هوادة أمام السلط المسيحية وقد زاره ريمنجو (Reminyo) وهو على فراش الموت واهتم باجراءات دفنه عند وفاته (هارفي مخطوط الخميادو ... ص 69 ـ 70) ولم تكن قط هذه الحالة فريدة من نوعها . فقد نصح فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo) بني دينه ألا يمسوا النصارى بسوء الا في حالات قصوى ، وكان بذلك « مدجنا » في تفكيره رغم أنه جاء في فترة التصلب السياسي والتزمت الديني . وقد تعايش مع اليهود الذين كانوا مثله ضحايا محاكم التفتيش ، ووصف لنا في « التفسيرة » الزيارة التي أداها الى صديقه اليهودي بطليطلة ، وتبادل الكتب بينهما ، ومشاعر المودة التي كان يكنها هذا اليهودي الى المسلمين .

وقد نادت النصوص المناصرة للعرب بين سطورها الى نبذ الميز العنصري تجاه الموريسكيين حفاظا على كرامتهم حتى يندمجوا عن طواعية في المجتمع الاسباني الذي طالما خدموه وانتموا اليه . وقد أشارت مريبا سوليداد كراسكو (Maria Soledad Carrasco) الى أن أثر بيريث دي هيتا (Pérez de Hita) قد تزامن مع الكتب الرصاصية للجبل المقدس (Sacromonte) واقترن بأفكارها التي كانت تبرز تجذر عرب غرناطة في المسيحية وتذلل الفوارق الفقهية بين النصارى والمسلمين ورغم أن بيريث دي هيتا (Pérez de Hita) لم يتجرأ على مجادلة الاختيارات التاريخية لعصره ، فقد كان يستنكر حرمان الموريسكيين من بعض الميزات الاجتماعية .

وقد كان ميڤال دي لونة (Miguel de Luna) أكثر المؤلفين شفافية في دفاعه عن الكرامة الاجتماعية وحقوق المسلمين . ولا يجب أن ننسى أن ترجمان فيليب الثاني ربما كان أحد كتاب اللوحات الرصاصية التي عثر عليها قرب الجبل المقدس (Sacromonte) . فكتابه « التاريخ الحقيقي للملك دون رودريڤو » كان في العديد من المرات يتناغم مع أفكار اللوحات الرصاصية في ذودها عن مناقب الموريسكيين وعظمتهم من ذلك أن منح محمد عبد العزيز ألقاب شرف لكل من شارك معه في محاربة طائفة بني حمص الثائرة ... وكأننا بميڤال

(42) حول تاريخ هذا المخطوط انظر : L. López Baralt, M. Teresa Narváez, « Estudio... »

دي لونه يقول بين السطور أن موريسكيي القرن السادس عشر أشرف من الكثير من النصارى الذين يحتقرونهم ويضطهدونهم وهو بذلك ينادى بالعدالة الاجتماعية شأنه فى ذلك شأن العديد من مؤلفي الادب المناصر للعرب ٠

وقد وجه دي لونه (M. De Luna) نقدا لاذعا ــ وإن كان بين السطور ــ الى السلطات المسيحية وذلك بتمجيد ملكه الوهمي أبـي الـوليد ميرممولين (Miramamolin) المنصور الذى استرد شبه جزيرة الاندلس ٠

« ولم يكن يولي اهتماما كبيرا للرابط الدموي أو للنسب اذ كان يخصص أحسن المناصب لمن توفرت فيهم خصال القيـادة والحكـم حتى وإن انتمى الى طبقة متوسطة ٠ وكان يستغني عن الاشراف اذا لم تتوفـر فيهـم شـروط الكفاءة » (التاريخ الحقيقى ... ص I ، الجزء الثانى) ٠

ومـن جهـة أخـرى ، كلنـا نتـذكـر روايـة مـركـوس دي أبـرقـسـون (Marcos de Obregon) للكاتب فيثانتي اسبينال (Vicente Espinel) ودفاعهـا المتحمس عن مكانة الموريسكيين الاجتماعية ٠ فقد أباح القرصان الاسبـانى الذى جلب ماركوس (Marcos) الى تركيا أنه أصبح فى خدمة الاتراك « لانه كان يحز فى نفسه أن لا يحظى بوظيفة من وظائف القضاة والاشراف بعد أن أدرك أن المظلمة لن تزول أبدا مهما قدمت يده فى الداخل والخارج من أعمال مسيحية ٠٠٠ » (43) ٠

وقد رأى ميڤال هريرو (Miguel Herrero) من خلال هذا المقطع نقدا صريحا لقانون « صفاء الدم » (Limpieza de sangre) ونحن نشاطره الرأى (الفكـر الاسبانى فى القرن السابع عشر ــ ڤريدوس ــ مدريد ــ ص 119) . (ونكتفي بالتذكير فى هذا الصدد ــ حتى نتجنب الاطناب ــ أن كل من الروائي ميڤال دي ثرڤنناس والمسرحي لوبي دي فيڤه (Lope de Vega - Cervantes) قد دافعا بشىء من التورية عن كرامة الموريسكيين الاجتماعية) ٠

لنتعرض الآن الى موقف الادب الالخميادو من هذه المسألة : لقد كشف لنا مقطع من « التفسيـرة » لفتـى أريفلـو (El Mancebo de Arévalo) أن الادب الموريسكي السري لم يكن غريبا عن هذا الشعور بالمساواة والعدالة الاجتماعية وعن رفض التمييز الطبقي ٠ وبما أن أغلبية الموريسكيين كانت فقيرة (اذا ما استثنينا بعض الاعيان مثل (Sarmiento) و Banegas) فالمساواة بينهم كانت أمرا ميسورا ٠

وقد جاء فى « التفسيرة » أن اليهود كانوا يتزوجون من العبيد المعتق بعد احتفال يقلمون فيه أظفارهم ويقصون شعرهم ٠ أما المسلمون فقـد كانـوا

(43) Vida del escudero / Marcos de Obregón, Castalia, Madrid, 1972, p. 306.

يتزوجون من العبيد ايمانا منهم بمبدإ المساواة الاجتماعية « لان الناس سواسية أمام القانون وعند دفع الضرائب ... » (ص 413) وهى سواسية أيضا عند الله بالنسبة لفتى أريفلو (El Mancebo) ولمؤلفي الادب الاسباني المناصر للعرب ٠

وقد دعم الادب الخميادو الادب الموريسكي الاسباني فيما يتصل بوصف خطط الخداع التى كان يلتجيء اليها العرب ليعيشوا وسط المجتمع المسيحي المغلق . ومن الطبيعى أن يلتجىء الشعب المهزوم الى مثل هذه الطرق حفاظا على هويته المهددة . أما صورة العربى المقنع فهى قديمة ، قدم الادب الاسبانى نفسه وليست حكرا على الادب الاسبانى المناصر للعرب ٠ ويكفي فى هذا الصدد أن نذكر بموقف ابن غلبون (Abengalbon) الغريب الذى أكد بعد ولائه للسيد (El Cid) أنه كان مجبرا على ذلك ، أو أن نتعرض الى كلمة (Ladino) التى كانت تطلق على العرب (Latinados) الذين كانوا يتعاطون الترجمة (والجوسسة) والتى أصبحت تعني الخداع والمكر ٠ وكم تألم « كاتب » الكيخوتة (El Quijote) من مرة أمام مكر سيدي حامد (Cide Hamete) ! وكم مرة توسل فيها الملك دون خوان (Don Juan) من ابن عمار حتى لا يكذب عنه (القصيدة الشعبية لابن عمار (Romance)) ٠

ومن الشخصيات الادبية التى عرفت بالمراوغة فى النصوص الموريسكية الاسبانية نذكر بالخصوص أثمين (Ozmin) ودراخة (Daraja) ٠ وهما حبيبان أجبرا على الدفاع عن نفسهما باخفاء شعورهما فى قصر أحد النبلاء المسيحيين ٠ فقد تظاهر أثمين بمعرفة فنون البستنة حتى يختلي فى الحديقة بحبيبته ٠ ولما فوجئا معا وهما يتكلمان بالعربية التجآ الى العديد من الحيل لتبرير موقفهما . ولم يكذب أحد فى الادب المناصر للعرب بمثل طلاقتهما : فقد « أباحت » دراخة أن البستاني هو فى « الحقيقة » أمبروسيو (Ambrosio) ابن أحد الفلاحين (من المسيحيين القدامى طبعا) الذى كان رسولا بينها وبين خطيبها العربى الذى يعيش فى أرضه بعيدا عنها ٠ وأكدت دراخة (Daraja) أنها تأنس الى حديث خادمها الوفي الذى كان يواسيها فى أسرها ولهذا السبب فوجئا معا فى العديد من المرات ٠ أما ألونسو (Alonso) فقد لاحظ أن أمبروسيو (Ambrosio) هذا يحسن ركوب الخيل ومؤدب فى سلوكه وكلامه الشيء الذى جعله يشك فى انتمائه الى احدى العائلات العريقة ٠ فـ « أباح » له « أمبروسيو » (Ambrosio) عن هويته « الاصلية » هو خيمي فيفاس السرقسطي (Jaime vives de Zaragoza) ، وقع أسيرا عند العرب وبيع الى أحد المرتدين الذى باعه بدوره الى رجل من بني زكري (Segri) كان له ولد يدعى أثمين (Ozmin) ٠ وكان لأثمين هذا خطيبة تدعى دراخة (Daraja) ٠ كما أباح خيمي فيفاس Don Alonso « سرا » لدون ألوفسو (Jaime vives) يتعلق بحبه للسيدة إلفيره (Dona Elvira) شقيقة دون رودوريقو (Don Rodrigo)

2017-05-18

وهكذا يجب حل العديد من العقد لمعرفة الهوية الحقيقية لأثمين ودراخة فى نهاية الرواية ٠

وقد لاحظت مريا سوليداد كراسكو (Maria Soledad) (Carrasco) بكل وضوح أن علاقة هذه الشخصيات بآسريهما كانت أقل نبلا من علاقة ابن دراس ودون رودريقو دي نرفائيث (Don Rodrigo de Narvaez) ٠ فقد رجع ابن الدراس الى سجنة كما رأينا سابقا بعد مضى ثلثة أيام . الا أنه يشكل حالة وفاء فريدة من نوعها فى الادب الاسبانى المناصر للعرب ٠ فقد وصلت نزاهته الى حد أن القارىء المتفطن لنصوص العصر الذهبى ، يدرك أن هذه الشخصية قد خلقت عن قصد للرفع من منزلة الموريسكيين خارج بوتقة الادب ، وهى الفئة التى اقترن اسمها ـ كما يقول ثيرفانتاس (Cervantes) بين الهزل والجد ـ بالكذب والوهم طيلة العصر الذهبي ٠

ومن جهة أخرى ، لايخفى أن الادب المناصر للعرب يشكل ظاهرة تستر فني وبشري واسعة النطاق شملت الشخصيات الادبية والمؤلفين نفسهم (من أصل موريسكي أو متعاطفين مع الموريسكيين) ٠ وقد كان هذا التستر ضروريا تجنبا لمراقبة محاكم التفتيش ٠ ويكفي أن نذكر فى هذا الصدد كيف أن « ميڤال دي لونه » قد وزع ولاءه بين الملك فيليب الثاني ، وبين اللوحات الرصاصية ورواية « تاريخ رودريقو الحقيقي » .

أما الادب الالخميادو فقد كان أقل « نفاقا » من نظيره الاسبانى وذلك بحكم طبيعته السرية وجمهور قرائه المتعاطف مع القضايا التى كان يطرقها ٠ ومع ذلك فقد عثرنا على أمثلة عديدة « للمراوغة » فى النصوص الموريسكية الهجينة ٠ لقد رأينا أن التستر هو رد فعل طبيعي للامم المهزومة ٠ أما فيما يتعلق بالموريسكيين فهو يخضع الى قوالب ثقافية معهودة : فقد أوصى القرآن بالتقية أى بالتظاهر بممارسة دين العدو عند الحاجة والتشبث باطنيا بدين محمد عليه الصلاة والسلام ٠ وقد التجأ الموريسكيون الى هذه الطريقة قبيل طردهم الجماعي ببضع سنوات ٠ وفى هذا المجال أخبرنا كل من الأب لونقاس (Longas) ومرنادس ڤرثيبا أرينال (Mercedes Garcia Arénal) عن فتوة وجهها مفتي وهران الى الموريسكيين فى الثالث من شهر ماى سنة 1563 (44) موصيا إياهم بالصبر والتجلد واتباع التقية ٠ أما مؤلف مخطوط المكتبة الوطنية بباريس رقم 774 فقد وصف لنا المسلك الذى يتحتم على الموريسكيين اتباعه للوصول الى شمال افريقيا مرورا بالبندقيه (45) .

(44) أنظر أيضا المرجع المذكور لـ M. García Arenal
Pedro Longás, Vida religiosa de los moriscos, Imp. Ibérica, Madrid, 1915.

(45) أنظر أيضا : Mercédes Sanchez Alvárez El Ms. Misceláneo 774 de la B.N.P., CLEAM, Gredos, Madrid, 1982.

أما فتى أريفالو (El Mancebo de Arévalo) فقد كشف لنا فى «التفسيرة» عن احدى مميزاته وذلك من خلال تجربة قام بها لاختبار سر الاعتراف (Confesion) . وقد أكدت مريبا تيريسة أن الفتى (El Mancebo) كان واعيا بقيامه بعملية خبيثة عندما تظاهر بالمسيحية . وقد أباح بذلك الى العديد من القساوسة . وقد طلب منه كل واحد بالتفكير عن صنيعه بطريقة خاصة :

« لقد قمت بمثل هذا الصنيع فى مدينة خائين (Jaen) وطلبت من ثلاثة قساوسة فى نفس اليوم كيف أكفر عن إثمي . فدلني كل واحد منهم على طريقة لتبرئة أمري . أما الفقهاء العرب فهم يحددون الكفارة حسب خطورة الاثم » (هارفي : الفتى ... (El Mancebo) ـ ص 29) .

وقد قضى الفتى (El Mancebo) حياته كلها فى حالة تستر دائم . فقد كانت أمه « مسيحية مدة خمسة وعشرين سنة » . فنظرا لضيق هذه الفترة ولتشبث الولد بالاسلام ، فنحن نرجح أن والدته قد اعتنقت دينها الاول من جديد .

ومن المفيد أن نستكشف بين سطور «التفسيرة» بعض المعطيات عن الحياة الدينية فى اسبانيا القرن السادس عشر . فقد كان « الفتى » تلميذا ملما ـ ولو نسبيا ـ باللاتينية واليونانية . وربما تلقى تعليمه الاساسى على أيدي بعض القساوسة أيام كانت أمه مسيحية . وربما أخذ « الفتى » تعاليم دينية مزدوجة . ولكن الثابت هو أن هذا الشاب المهجن ـ رغم سذاجة معارفه الاسلامية والمسيحية لبعض مقاطع «التفسيرة» ـ قد انحاز عاطفيا الى دين وثقافة أجداده وأختار حياة السرية للمحافظة عليهما .

وقد تكررت تجربة الفتى (El Mancebo) مع القساوسة على يد بعض الفقهاء الموريسكيين فى القرن السادس عشر . وربما أشار (Juan Alfonso Aragones) الى ذلك من خلال قصيدته الشعبية (Romance) التى أسلفنا ذكرها : فقد اقتصر « أحدهم » على تناول خبز الذبيحة (Hostia) وراح يترقب النتيجة . وطبعا فقد « ألقى بالمرحاض ما أكله » وخرج الاسلام منتصرا أمام ادعاء المسيحيين بوجود الله تحت تلك الاقراص.ولكن ما يهمنا هنا هي طرق التستر التى يتوخاها هؤلاء « المسيحيون المزيفون للوصول الى المذبح المقدس والى كرسى الاعتراف فى الكنيسة وللقيام بتجاربهم الفقهية» .

وبالاضافة الى هذه المعطيات توجد أوجه تشابه أخرى بين الادب الالخميادو والادب الموريسكى الاسبانى تتمثل فى طريق كلاهما باب التنبؤات . وقد درسنا فى مجال آخر (46) هذه الظاهرة الادبية الموريسكية التى كانت دوما

(46) أنظر مقالنا المذكور سابقا « Crúnica... »

تتكهن بنصرة الاسلام فى الجزيرة أو تفسر ـ بالاعتماد على القرآن ـ الكارثة التاريخية التى حلت بالفئة المضطهدة كعقاب سلط على سكان الاندلس لابتعادهم عن دين أجدادهم . وقد أدانت الكنيسة هذه التنبؤات ، ومن جهة أخرى ظهرت تنبؤات معاكسة فى صالح المجموعة المسيحية • ولنا فى هذا المقطع مثال عن تحمس الموريسكيين الرؤيوي جاء من خلال تنبؤ نسب الى الرسول محمد عليه الصلاة والسلام : « سيرحم الله الموريسكيين برحمته الواسعة وسينظر اليهم بعين الشفقة والرأفة يوم يستفحل فيهم سم أعدائهم، ويحرق منهم الرجال والنساء ، والاطفال والشيوخ ، ويطردون من ديارهم ويهجرون من قراهم ، يوم تهب الملائكة أمام الرحمان وتقول له : يا إلهي ، إن جماعة من عائلة صديقك ورسولك محمد تحترق بالنار وأنت القادر على الثأر لها • « فيبعث الله فيهم من ينقذهم ويخرجهم من ذلك العذاب الأليم » • فبكى علي وبكينا جميعا معه ثم قال له (للرسول عليه الصلاة والسلام) : « فمتى سيبعث الله فيهم عونه ويشفي قلوبهم الحزينة » ؟ فأجابه : « يا علي ، سيحدث ذلك فى جزيرة الاندلس فى سنة تبدأ بيوم السبت ، وسيبعث الله سحابا من الطيور ، يبرز بينها طائران يمثل إحداهما جبريل والآخر ميخائيل، وستكون هذه الطيور من بلاد الببغاء ستبني بحلول ملوك الشرق والغرب لانقاذ جزيرة الاندلس ، وستعلن عن اندلاع وطيس الحرب فى الغرب وعن ذويها وأهوالها التى لن ينجو منها أحد • وستحصل فضائح بين النصارى والمسلمين وسيعود الكل الى الاسلام بعد عسر كبير وسيرى الناس فى تلك السنة ضبابا كثيرا وماء قليلا ، وستثمر الاشجار ، وستكون صابة القموح أوفر فى الجبال الباردة ، وستزدهر خلايا النحل ... ڤرثيا أرينال (Garcia Arenal) الموريسكيون ... ص 61 ـ 62) .

ولا ريب أن ميڤال دي لونه (Miguel de Luna) هو الكاتب الموريسكي الذى استغل أكثر موضوع التنبؤات فى الادب الاسبانى المناصر للعرب خاصة وأنه أطلع عليه مليا باعتباره « مترجما » للوحات الرصاصية . وقد أفرط فى تناول هذه الظاهرة الادبية واستعملها لفائدة اخوانه الموريسكيين (وقد استنتجنا من خلال نصوصه التنبؤية ، أنه كان مطلعا على أدب الفروسية والروايات الرمزية الاخرى السائدة فى عصره) • وقد روى ميڤال دي لونه (M. de Luna) أن تاريخ اسبانيا قبل الفتح الاسلامى « المجيد » مكتوب على صخرة يبلغ طولها احدى عشر ذراعا وعرضها ستة ذراعا • وقد قام بترجمته شخصيا مما جعل الملك « أبو القاسم طرفة ابن طارق » يقرأه بنفسه • وقد كتب هذا التاريخ باللغة الكلدانية والتجأ المسلمون الى عدة علماء لكشف أسراره شأنهم فى ذلك شأن المسيحيين واللوحات الرصاصية التى عثروا عليها فى قلعة (Turpiana) وقرب الجبل المقدس (Sacromonte) •

وقد حاول ميڤال دي لونه (M. de Luna) أن يمرر تنبؤا آخر كحقيقة تاريخية حتى يرد الاعتبار الى شعبه : فقد دخل الملك رودريڤو (Rodrigo) الى برج مسحور مليء بالعجائب حيث اكتشف لسوء طالعه تنبؤا حول هلاك اسبانيا. إذ عثر على تمثال برنزي بيده اليمنى مطرقة وبيده اليسرى لوحة كتب عليها : « ستفتك منك شعوب أجنبية العرش وسيعاقب شعبك عقابا شديدا » . وعلى كتفه لافتة أكثر بلاغة جاء فيها : « أستنجد بالعرب » . وقد جمع الملك العلماء لفك هذه الرموز فأجابوه أن النصر سيكون حتما حليف المسلمين في شبه جزيرة الاندلس. فهل أراد الموريسكي المتحفز ميڤال دي لونه (Miguel de Luna) ان يشمل تكهنه عهد فيليب الثاني وفيليب الثالث ؟ نحن لا نستبعد هذا الافتراض خاصة اذا ما اعتمدنا تنبؤا آخر يبدو أنه اقتبسه من نص ألخميادي من القرن السادس عشر يتعلق بحوار دار بين الملك طرفة ابن طارق وامرأة تدعى « العنيدة » ، قالت له باللغة الاسبانية وهي راكعة أمامه ، تتملق اليه وتجامله : « يا مولاي ، أنا أصيلة إحدى المملكات الاسبانية ، وقد لقبوني بالعنيدة ، لانى ما زلت أتذكر ـ وقد مر على ذلك أكثر من ستين سنة ، أيام كنت طفلة صغيرة ـ ، صوت أبي وهو يقرأ ليلا قرب المدفاة تنبؤا حول هلاك المسيحيين على هذه الارض وغزو العرب لهم على يد قائد باسل ... كتبه رجل صالح كان محل تقدير واحترام بين معشر المسيحيين ... (« التاريخ الحقيقي » ... ص 52) .

وأمام تعامل ميڤال دي لونه (Miguel de Luna) مع ظاهرة التنبؤ انحيازه الى الموريسكيين ، فان التكهن الذى وضعه الروائي الاسباني الشهير ميڤال دي ثرفانتاس (Miguel de Cervantes) على لسان شريف (Jarife) في قصة Persiles y Segismunda يبقى محرجا بعض الشيء ، رغم أنه عامل موريسكيي بالنسبة معاملة خاصة نظرا لصعوبة اندماجهم بالمقارنة مع بني دينهم فى مقاطعة (La Mancha) (47) . ومع ذلك فمن الصعب أن نتصور أن الموريسكي يصل الى حد المناداة بانقراض أمته كما فعل شريف (Jarife) ـ ولكن يبرز للعيان أن ثيرفانتاس (Cervantes) كان مطلعا على التنبؤات الموريسكية كما جاءت فى النصوص الالخميادية حتى أنه اعتمدها كنموذج فى تكهنات شريف (Jarife) إلا أنه عكس اتجاهها إذ جعلها ضد ثقافة الموريسكيين البلنسيين وحصانتهم ككيان مستقل (48) :

« متى تتحقق تنبؤات جدي ، المتبحر فى علم الفلك ، حول انتشار الدين المسيحي فى جميع انحاء اسبانيا !

سادتي ، أنا وإن كنت موريسكيا فانى أتمنى أن أتخلى عن ديني ، لأنى أصبحت مسيحيا ... كنت أقول أن جدي تكهن بأنه سيحكمنا عن قريب ملك

(47) أنظر F. Márquez Villanueva, « El Morisco Ricote ... »

(48) M. Soledad Carrasco, The Moorish... p. 83.

من عائلة « Austria » وسيهجر الموريسكيين ، كمن ألقى من نفسه أفعى كانت تنخر أمعاءه ...

هيا أيها الفتى الكريم ، هيا أيها الملك المقدام ، ذلل كل الصعاب وأترك لنا اسبانيا خالصة ، صافية من بني جنسي الاشقياء ... وأملأ البحار بسفنك المحملة بهذا الجيل العربي العقيم ، وألق بهذه الاعشاب الطفيلية والاشواك وغيرها من النباتات التى أعاقت خصوبة المسيحية على الشواطىء المعادية » .
(Persiles, III, XI)

وأخيرا ، لنقف على وجه شبه آخر يدل رغم بعده المتواضع على مدى تداخل الادبين الموريسكى الاسبانى والالخميادو : لقد أصبح وصف الاندلس وأراضيه الخصبة ـ كما هو معلوم ـ صورة أدبية متداولة فى أدب عصر النهضة الاسبانى . وقد استهلها الملك الحكيم (El Rey Sabio) بقصيده الشهير : « تمجيد اسبانيا » ، واقتفى أثره فى ذلك كل من لويس مارمول دال كرفخال (Luis Marmol del Carvajal) وديافو هورتادو دي مندوثا (Diego Hurtado de Mendoza) وفرنثيسكو دي ثفره (Francisco de Zofra) وبيريث دي هيته (Pérez de Hita) (49) . لا شك أن كل هذه النصوص الرائعة متناغمة إلا أن نصوص فتى أريفلو (El Mancebo de Arévalo) وميغال دي لونه (Miguel de Luna) تبدو فى هذا المجال أكثر تباينا .

فقد أطنب « لونه » (M. de Luna) ـ الذى كان يكن شيئا من النفور تجاه شمال شبه الجزيرة ـ فى وصف جمال الاندلس وذلك من خلال تقرير قدمه الوالي موسى الى الملك المنصور حول المقاطعة الجديدة هذا نصه :

« تملك هذه الجزيرة خبزا وخمرا وزيتا كثيرا ، بما فيه الكفاية لبقائها ، وربما بما يفوق حاجتها ؛ ويربي أهاليها دود الحرير ويزرعون الكتان ، وستخرجون من هذه المواد نسيجا رفيعا غزيرا ... وفى الجزيرة مناجم كثيرة للفضة والنحاس والرصاص والحديد والزئبق ، أما مناجم الذهب فلا علم لي بها ... » .

(التاريخ الحقيقى ... ص 106) .

أما « الفتى » (El Mancebo) ، فرغم أنه كان أصيل قشتاله وبالتالى غريبا عن ربوع الاندلس ، فقد كان سخيا فى تمجيده لها متبعا فى ذلك القوالب الادبية السائدة فى ذلك العهد : وربما أمضى لونه (Luna) كلمات

(49) لدراسة هذا الوصف المألوف دراسة مقارنة أشمل أنظر أيضا :
María Teresa Narváez, en defensa...

(50) من الغريب أن تبعث رواية El Mancebo de Arévalo و Pérez de Hita الى الوجود انطلاقا من المقابلات التى يجريانها مع من نجا من انتفاضة البشرات وغيرها لانتقاء مادتهم «التاريخية» .

« الفتى » (El Mancebo) لولا أن هذا الاخير لم يؤكد على وجود الـذهب فى الانـدلس :

« لقد ضربت فى الاندلس وكنت أتحسر على فقدان هذه الارض الطيبة ، والمعتدلة الفصول • إنها خصبة طولا وعرضا ، مدنها غنية ، وأنهارها حلـوة المياه ، وأراضيها سخية بقموحها وزيوتها ، وحريرها وذهبها وفضتها ، وربما فاقت معادنها الثمينة انتاج اسبانيا كلها من هذه المعادن ••• » (التفسيرة ص 292 — 293) •

وقد ذهبت بعض النصوص الالخميادية أبعد من « التفسيرة » لتؤكد أنه الاندلس توجد بالضبط تحت الجنة • وبطبيعة الحال لم يصل الادب الموريسكي الاسباني الى مثل هذه المغالاة •

وبهذا نختم دراستنا المقارنة لهذين النوعين من الادب الموريسكي فى عصر النهضة الاسباني • وقد استطعنا أن نثبت أن فى العديد من الحالات كانت النزعة الشعرية للنصوص الموريسكية الاسبانية لا تجد صداها فى النصوص الثورية الالخميادية التى كانت تحاول فى الخفاء وصف الحالة المأساوية التى آلت اليها فئة الموريسكيين • فالتناقض اذا بين كلا المـدرستين الادبيتيـن واضح لا غبار عليه • أما الادب المناصر للعرب فهو محاولة جماعية « لتنقيح » الواقع التاريخى ، وأما الادب الالخميادو فقد كشف عن هذا الواقع الاليم . لذلك تبدو لنا المدرستين متكاملتين رغم تناقضهما • فكلاهما يدافع بطريقته الخاصة على الفئة المضطهدة ، وكلاهما ينادى بالتعايش السلمى وبنبذ التهميش الاجتماعى (الى جانب أوجه الشبه الاضافية بين الادب الموريسكى الاسبانى والالخميـادو) •

ومهما يكن من أمر ، فان القراءة «الثنائية» للادب الموريسكي تساعدنا على فهم مدى تشعب الطرق وتحمس الادب الاسبانى فى تطرقه الى عملية الاندماج الثقافي لآخر مسلمي الاندلس •

الباب الثالث

الأدب الألخميادو الموريسكى
أو وقائع عالم فى اندثار

... لسنا ننعم براحة البال
حتى نقول الطرائف والنوادر.
(فتى أريفالو)
(El Mancebo de Arévalo)

بعد أن فتح طارق بن زياد جزيرة الاندلس سنة 711 أصبحت هذه البلاد مسرحا لأبهر التظاهرات الثقافية التى عرفتها آنذاك الامبراطورية العربية . فقد قدم المسلمون فى المغرب أو الاندلس ـ الذى سيسمى فيما بعد اسبانيا ـ آيات فى الابداع فى شتى فروع المعرفة من فقه وفلسفة وعلم الفلك وفنون جميلة نتيجة محاكاتهم الطريفة لمراكز الاشعاع الثقافى الاسلامى فى دمشق وبغداد، خاصة أيام الخلافة فى قرطبة أثناء القرن الحادى عشر. ولنذكر على سبيل المثال البحوث الفنية المفصلة لابن حزم القرطبي فى باب فلسفة الحب أو النزعات الصوفية الرائعة لابن عربي المرسي أو لابن عياد الرندي أو الاثر الشعري الوافر للملك المعتمد الاشبيلي (1040 ـ 1095) الذى كان من التحالفين عسكريا مع السيد (El Cid) والذى ملأ الوادي الكبير (Guadalquivir) نورا بتنظيم مسابقات شعرية أو موسيقية على متن زوارق تجوب الوادي ليلا وتضيئه بفضل أخشابها المتوقدة .

(*) أريد أن أعبر عن شكرى الجزيل لكل المؤسسات التى قدمت لى يد المعونة لانجاز هذا العمل وأذكر على وجه الخصوص La National Endowment for the Humanities التى أعطتنى منحة للبحث عن مخطوطات عربية والخميادية فى مكتبات مدريد وغرناطة والقاهرة وبغداد وطهران وللاتصال بالاختصاصيين في هذه البلدان ، (1976) .
كما لا يسعنى الا أن أشكر مكتب تنسيق الدراسات الجامعية والبحوث فى جامعة بوارتوريكو الذى مدنا هو الآخر بمنحة سفر الى مدريد وأكس اون بروفنس وباريس ولندن (1977ـ1978). أشكر أيضا لجنة الشؤون الاكاديمية لعمادة العلوم الانسانية بجامعة بوارتوريكو التى ساعدتنى على الرقن وتصوير الوثائق .
وأود في الاخير أن أعبر عن عرفانى الدائم لمساعدتى فى البحث فى ميدان الادب الالخميادو الموريسكى الاستاذة María Teresa Narváez (1978-1976) (1976 ـ 1978) التى أدين لها بهذه الصفحات .

2017-05-05 03:43:19

لقد تعايش هذا الشعب المتكبر ، المتعقد ، المأساوي (1) (لقد تعرضنا فى الباب الاول الى أسعد فترات وجوده) مع النصارى واليهود طيلة العصور الوسطى فى جو ملؤه التسامح النسبى رغم ظهور ما يسمى بحرب الاسترداد (Reconquista) لكن هذا التعايش بين الفئات الثلاث سرعان ما انعدم لاسباب تاريخية وأخرى سياسية واقتصادية ، تناولها بالبحث العديد من المؤرخين. وقد بدأت الثقافات السامية الاسبانية ـ أى العربية واليهودية ـ تتدهور خاصة بعد سقوط غرناطة سنة 1492 وطرد اليهود الشىء الذى حمل المسيحيين على ادماجها قسرا فى فضائهم وإن كان ذلك بصفة تدريجية .

لقد « اندمجت » كل جماعة أو « فئة » حسب استعمال أمريكو كاسترو (Américo Castro) بطريقتها الخاصة . وقد كتب حول هذا الموضوع ما فيه الكفاية ، رغم وجود مسائل لم تطرق بعد . إلا أننا سنهتم فى دراستنا هذه بحالة الاحتضار التى عاشها المسلمون الاسبان ثم بعملية إبادتهم إذ أنه رغم تعميدهم الاجبارى (2) اثر انتهاء حرب الاسترداد ، فقد حافظوا على ايمانهم وانتمائهم العرقي لشعب واحد حتى طردهم النهائي من إسبانيا سنة 1609 خاصة وأن هذا الشعور لم تأت عليه هزيمة البشرات (Alpujarras) ولا نفيهم الجماعي الى المناطق الشمالية (1570 ـ 1579) ، هذه المبادرة التى أخذها الملك فيليب الثانى لتعجيل اندماجهم السياسى والدينى والثقافى (3) . لقد لعب هؤلاء الاسبان العرب أو « الموريسكيون » دورا مرموقا فى الادب الاسبانى فى عصره الذهبي حيث كانت صورتهم تارة محل الكمال المطلق وطورا فرصة للقدح والتحقير كما ذهب الى ذلك كل من فرانثيسكو ماركات فيبانوافا (Francisco Marquez Villanueva) وماريا سوليداد كاراسكو (Maria Soledad Carrasco) وميڤال هريرو (Miguel Herrero) وجورج شيپلاي (George A. Shipley) . أما حقيقتهم التاريخية فقد كانت مزيجا من الفظلة واليأس إذ كانوا أنصاف مندمجين فى أغلب الاحيان وهى حالة تختلف كل الاختلاف عن حالة اليهود المتنصرين الذين تأقلموا ـ عن قناعة أو بدونها ـ مع الاسبان وواصلوا عطاءهم الفكري (نذكر من بين رموزهم فرنادودي روخاس (Fernando de Rojas) وفراي لويس دي ليون (Fray Luis de Léon) وسانته تيريسة دي آڤيلا (Santa Teresa) وخوان لويس فيڤاس (Juan Luis Vives) والاخوان فالداس (Valdés)

(1) لنتذكر من بين الاضطرابات التاريخية غزوات الموحدين والمرابطين .
أنظر أيضا : Philipp K. Hitti, History of the Arabs. From the Earliest Times to the Present. New-York, 1968.

(2) لم يجبروا فحسب بل وقعت اهانتهم أيضا . اذ كانوا يعمدون فى بلنسية مثلا بمكنسات وغصون مبللة فى ساقية الماء حسب رواية (Décadas, II, p. 690) Gaspar Escolano.

(3) راجع : J. Caro Baroja, Los Moriscos del reino de Granada, Madrid, 1957.

وماتيو أليمان (Mateo Aleman) وغيرهم (4) ولقد أجبر الموريسكيون الذين لم يخضعوا تماما الى الثقافة أو الدين المسيحي أو الذين لم يفروا الى بلدان اسلامية على التستر واعتناق مبدإ التقية الى أن تعاقبت ضدهم طيلة القرن السادس عشر المراسيم الملكية التى أمرت بادماجهم بصفة تدريجية . فحرمت عليهم ممارسة الطقوس الاسلامية بمقتضى مراسيم سنة 1501 و 1502 و 1524 و 1526 و 1567 (رغم احتجاج أحد النبلاء الموريسكيين دون فرانثيسكو نونيات مولاي(don Francisco Nunez Muley). كما حرم عليهم استعمال اللغة العربية فى خطابهم اليومي أو في الكتابة وحجر عليهم امتلاك كتب عربية « مهما كان موضوعها ومهما كانت قيمتها » (5) . بيد أن هذه الفئة الموريسكية التى سرعان ما تحولت الى أقلية مضطهدة ومهددة بالانقراض قد انتجت من خلال مصابها الجماعى أدبا فاتنا تهتز له النفوس يعرف اليوم بالادب الالخميادو الموريسكي (Literatura aljamiado morisca) وقد كتب فى الخفاء ولم يكشف عنه الا بعد فترة التهجير بكثير . فقد عثر على بعض المخطوطات فى جوف عمود لبيت بمدينة ريكلة (Ricla) (6) وكان ذلك سنة 1728 . كما عثر على مجموعة هامة سنة 1884 عند تهديم بيت بمدينة ألموناسيد دي لا سيار (Almonacid de la sierra) (7) إن أول ما يجلب الانتباه فى هذا الادب ـ الذى لم ينشر فى معظمه والذى ما زال مشتتا فى المكتبات الاسبانية والشرقية والاروبية ـ (8) هو طابعه الهجين والسري فى نفس الحين (9) : فقد كتبت هذه المخطوطات بالقشتالية أو بالبرتغالية أو

(4) حول تردد فئة اليهود المتسترة على الاندماج أنظر :

Albert A. Sicroff, « Clandestine Judaism in the Hieronymite Monastery of Nuestra Señora de Guadalupe », Studies in Honor of N.J. Bernadete, New-York, 1965.

(5) أنظر أيضا : Mercedes García Arenal, Los Moriscos, Madrid, 1975, p. 47.

(6) هم الآن بالمكتبة الملكية بمدريد . وقد قام A. Galmés de Fuentes بترجمتها ونقحرتها جزئيا .

(7) توجد اليوم هذه المخطوطات بمعهد ميڤال آسين للدراسات العربية .

(8) يمكننا انتظار اكتشافات جديدة على غرار ما قام به كل من

René Dagorn Teresa Losada María Victoria Villuendas

Un nuevo fondo de manuscritos árabes fragmentarios de la Biblioteca Nacional de Madrid », Al Andalus, XLII, 1977, p. 123-166).

ويتضمن مسحهم البيبليوغرافى مخطوطات الخميادية .

(9) يقول الباحث Ottmar Hegyi أن استعمال الموريسكيين للخط العربى لم يكن من باب التقية بل كان تعبيرا منهم على تمسكهم بدين محمد نظرا لقداسة الحرف العربى الذى كتب به القرآن وقد درس O. Hegyi ظاهرة الالخميادو فى لغات وحضارات أخرى كالفارسية والهندية والتركية والصينية . أنظر مقاله الصادر فى

Actas del Coloquio Internacional de Literatura Aljamiada y Morisca. Madrid, 1972.

ولنذكر أن ظاهرة الالخميادو قد طغت الى الوجود منذ القرون الوسطى . راجع :

A.R. Nykl, « Aljamiado Literature : El Rrekontamiento del Rey Ališandere », Revue Hispanique, CLXXII, 1929, pp. 409-611.

2017-05-04

البلنسية ولكن مستعملة فى ذلك الحرف العربي ، وهى ظاهرة أدبية لا يستهان بها إذ أن قسطا وافرا من الادب الاسبانى فى العصر الذهبي ما زال يكتسي صبغة شرقية الشيء الذى يجعل الاستعراب أو على الاقل معرفة الحروف العربية أمرا ضروريا للغوص فى هذا التراث الضخم • وبحلول القرن التاسع عشر بدأ فك رموز المخطوطات من لدن رواد هذا الميدان أمثال باسكوال قينقوس (Pascual Gayangos) (10) وإيدواردو سآفادرا (Eduardo Saavedra) (11) وخلال القرن العشرين مهد كل من خوليان ريفارة (Julian Rivera) وآسين بلاثيوس (Asin Palacios) الطريق لأخصائيين أمثال هارفي (L. P. Harvey) ومارثادس قرثيا أرينال (Mercedes Garcia Arenal) ومنوالة منثنارس دي ثيري(Manuela Manzanares de Cirre)ورينهولد كونتزي (Reinhold Kontzi)وأثمار هيدجي (Ottmar Hegyi) ولويس ودنيس كارديلاك (Louis et Denise Cardaillac) وخاصة ألفارو قلماس دي فوانتاس (Alvaro Galmès de Fuentes) الذى وضع بدار النشر (Gredos) مجموعة خصصت لنشر المخطوطات المنقحرة (12) •

فى بداية الدراسات الالخميادية ، كان الباحثون يأملون من وراء هذا الاكتشاف الادبى العثور على روائع مغمورة من الابداع الاسبانى • من ذلك هذه الجملة التى استشهد بها هارفي (L. P. Harvey) والتى جاءت عن لسان سيرافين إستيبناث كالديرون (S. Estébanez Caldéron) عند تسليمه كرسي العربية بالمجمع الادبى بمدريد (Ateneo de Madrid) سنة 1848 : « إن الادب الالخميادو هو إن صح التعبير بمثابة الاراضى الامريكية التى لم تكشف بعد والتى قد تهدي ثروة كبيرة لزائريها الاوائل » (13) •

كانت للامريكى جايمس مونرو (James T. Monroe) نفس الاماني إلا أن هارفي (Harvey) أقر بأن حصيلة هذا الادب الى حد الآن لم تكن فى مستوى الآمال المعلقة عليها • ونحن نؤيد فى ذلك الباحث البريطاني لان البحوث التى قمنا بها من خلال مخطوطات الخميادية غير منشورة (والتى تصفحناها فى المكتبة الوطنية الملكية ومجمع التاريخ الملكي ، ومركز الدراسات العربية بمدريد والمكتبة الوطنية بباريس ، ومكتبة أكس أون بروفنس ، ومكتبة كامبريدج) أو من خلال استنطاق البيبليوغرافيا الاساسية لهذا الادب ، أكدت

(10) « Language and Literature of the Moriscos », British & Foreign Review, VIII (1839), pp. 63-95.

(11) Discurso de ingreso a la Real Academia Española', Memorias de la Real Academia Española, VI, Madrid, 1889, pp. 140-328.

(12) نذكر حالة احدى طالباتنا María Teresa Narváez التى بدأت تقتحم ميدان البحث والنشر فى هذا الموضوع بالذات .

(13) « El Mancebo de Arévalo y la literatura aljamiada » Actas..., op.cit., p. 22.

لنا أن النصوص الالخميادية لم تفرز عن وجوه بارزة وهي تتركب غالبا من مقالات تدعو الى دين محمد عليه الصلاة والسلام وتفسر قواعد الاسلام وسلوك المسلم وتشرح الطقوس والشعائر والمذاهب التى بدأت تتلاشى شيئا فشيئا ، وتدخل أحيانا فى بعض المجابهات الجدلية ضد النصارى (مثلما بينه كارديناك فى أطروحته : **الموريسكيون والمسيحيون** ... باريس 1977) على أن هذه المجابهة دون مستوى تلك المجابهات الجدلية المذهلة التى كان يحمي وطيسها فى القرون الوسطى الهاشمي وابن حزم القرطبي وعبد الله الترجمان . كما تكشف المخطوطات التى حلت ألغازها عن حياة فئة الموريسكيين من خلال مقالاتهم فى القانون والسحر والشعوذة والطب ، والتنبؤات والطرق التى يجب توخيها فى صورة الوقوع بين ايدى محاكم التفتيش ووصف منزلتهم كمضطهدين ومطاردين وتمجيد الرسول عليه الصلاة والسلام ومحاكاة الكاتب المسرحي لوبي دي فيغا (Lope de Vega) فى شعره المتميز بالتصنع والبديع فى أسلوبه . وبصفة عامة فان هذا الادب مبتذل من الناحية الجمالية ـ خاصة اذا قورن بنظيره الاسبانى خلال العصر الذهبي ـ الا أنه يقدم أحيانا روائع أدبية ذات بعد فنى لا ريب فيه . نذكر من بينها تلك الروايات الملحمية وخاصة « حديث القصر الذهبي » التى نشرها غالماس دي فوانتاس (Galmés de Fuentes) فى « كتاب المعارك » بمدريد 1975 (El Libro de Las Batallas) وقصائد محمد ربدان (14) أو بعض الشعراء التى تناولتهم بالدرس منوالا منثنارس دي ثيري (Manuela Manzanares de Cirre) (15) .

ورغم احترازنا أمام التفاؤل المفرط تجاه البعد الفني للادب الالخمياد والموريسكى ، فنحن نعتقد أن هؤلاء الكتاب المجهولي الهوية والهجنين ، جديرون بأن يحتلوا موقعا مرموقا من الادب الاسبانى فى العصر الذهبي . لان هذه المخطوطات المكتوبة بالحرف العربى والتى بدأت تدلي لنا بأسرارها خاصة فى العقود الاخيرة ، لها قيمة أدبية خطيرة اذا نحن تأملنا فيها مليا وخذناها بعين الاعتبار من منظار آخر : اذ نعاين من خلالها ـ فى ضيق وتأثر ـ عملية انقراض الشعب الموريسكي والمجهودات التى بذلها ليقف أمام مسار تاريخى لا مناص منه .

إن الكتاب الموريسكيين هم بمثابة المؤرخين لعالم فى اندثار . فأمام مؤرخي العالم الجديد ـ أمثال كريستوف كلومبوس (Critobal Colon) ويومياته ، وبرنال دييات دال كستيو (B.D. del Castillo) ولوباث دي ڤومرة

(14) H.E.J. Stanley, « The Poetry of Mahomet Rabadán » (Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, VI (1878), p. 200.

(15 « Textos aljamiados : poesía religiosa morisca » Bull. Hisp. LXXII, 1970, pp. 311-327

(Lopez de Gomara) الـذين مدونـا باخبار تأسيس عالم واخصابه (16) بلغة لا تكاد تكفيهم عند التعليق على تجاربهم [كمـا تبيـن ذلـك كـل من منوال ألفار (Manuel Alvar) (17) وستيفان جيلمان (Stephen Gilman) (18)] كان المؤرخون الموريسكيون يصفون حالة عجزهم المتفاقم والكارثة الثقـافية التى حلت بهم بلغة متقلصة شيئا فشيئا . من ذلك ان قيمة هذه الشهـادة المؤثرة لا تكمن فى بعدها التاريخى أو الانسانى فحسب بل وأيضا فى بعدها الادبى كما سنحاول أن نبينه فيما يلى . إن الادب الالخيادو جدير بالـدرس والتحليل شأنه فى ذلك شأن «يوميات» كولومبوس أو «التاريـخ الحقيقـى» لغزو اسبانيا الجديدة » لبرنال دياث دال كستيبو وإن كان ذلك لاسبـاب مضادة : فالموريسكيون يتحدثون عن تصفية عالم . اما الاسبان فهم يقفون عند تأسيس كيان جديد . ومن الغريب أن يقترن غزو أمريكا فى القرن السادس عشر بطمس آخر المعالم الشرقية فى اسبانيا ، وهى الظاهرة التى سنتناولها بالتحليل الدقيق بالاعتماد على المخطوطات الاكثر يأسا ، أعني المخطوطات ذات البعد الدينى (19) والتى حاول روادها من خلالها أن يتحدوا التاريخ ويدافعوا عن وجود الاسلام الذى حرم رسميا كما رأينا منذ بداية القـرن السـادس عشـر (20) .

إن أول مأساة لهؤلاء المؤرخين الموريسكيين تكمن فى عجزهم على تعـاطي الادب ، أو الوعظ الدينى أو وصف مأساتهم التاريخية بلغة أجدادهم اذ كانت العربية الفصحى تتلاشى بينهم بسرعة فائقة . فاذا مـا اعتمدنـا « وصايـا ومحرمات القرآن والسنة » لعيسى بن جابر ، نجد أنـه كتبهـا سنـة 1462 بالقشتالية والالخميادو لفئة من المدجنين الذين ما كانوا ليفهموا وثيقته لـو أنه كتبها بالعربية . إن الحرف العربى الذى استعمله الموريسكيون فى كتابه القشتالية والذى كان يمثل تقريبا كل معرفتهم بلغة القرآن (21) يعكس فى

(16) لقد شكل غزو أمريكا واستعمارها مظلمة تاريخية باعتبار تدمير الثقافات الهندية وتدجينها راجع فى هذا الصدد Miguel León Portilla, El reverso de la conquista, México, 1974. ومع ذلك فان ذلك الحدث كان مثمرا بالنسبة للكاشفين الذين عبروا عن ذلك فى رواياتهم حول العالم الجديد

(17) Cristóbal Colón, Diario del descubrimiento, estudios, ediciones y notas por Manuel Alvar, Ed. del Excmo Cabildo de Gran Canaria, 1976.

(18) Bernal Díaz del Castillo and Amadís de Gaula » Homenaje a Dámaso Alonso, II, Gredos, Madrid, 1961, pp. 95-114.

(19) تمثل هذه المخطوطات الاغلبية .

(20) كان الموريسكيون يدفعون المال حتى لا تطبق عليهم المراسيم الملكية وخاصة فى مقاطعة الاراغون حيث تأخر التعميد الجبرى لاسباب اقتصادية .

(21) هناك حالات استثنائية نذكر من بينها مقاطعة بلنسية التى حـافظت عـلى العـربية فكـان الموريسكيون يؤمونها لحفظ لغة أجدادهم .

انظر : M. Garcia Arenal, op.cit.

حقيقة الامر مأساة عميقة لان جهلهم للغتهم المقدسة لم يكن بالنسبة اليهم كارثة ثقافية فحسب بل ودينية أيضا لان الدعاء فى الاسلام بلغة الوحي هـو جـزء جوهرى من التعاليم الدينية . من ذلك أن الباحث الكندى هيدجي (O. Hegyi) قد لاحظ أن الكتاب الموريسكيين تشبثوا بالحرف العربى لا للاختفاء والسرية بل لقداسة هذا الحرف عند المسلمين ، الشيء الذى دفع أحد المـوريسكيين المتسترين الى التعبير عن مدى سخطه وغيظه قبل ترجمة مقاله التبشيري من العربية الى الالخميادو (انظر ساآفادرا (Saavedra) ص. 142) لان « أبنـاء دينه يجهلون العربية التى نزل فيها القرآن المقدس ، وحقائق الاسـلام ، ولا يفقهون معانيه الدفينة الخالصة طالما لم يعبر عنها بلغة أعجميـة كتلك التى يتداولها هؤلاء الكلاب المسيحيون ، الطغاة ، ضللهم الله ! فليغفر لي سبحانه الذى يقرأ ما فى الصدور لان نيتي ترمي الى فتح طريق النجاة أمام المؤمنين وإن كان ذلك باللجوء الى هذه الوسيلة الحقيرة » (22) . فاذا ما اقتربنا من الجمل العربية التى نجدها فى فاتحة المقال الالخميادو أو خاتمته أو من بعض الكلمات التقنية والدينية العربية التى تتخلله نلاحظ أن عربيتهم تشكو من عديد الاخطاء خاصة فى مستوى الرسم . فمن المؤسف أن نقـف على مـدى تدهور اللغة العربية الفصحى عند الموريسكيين وهم الذين ورثوا ثقافة ابن زيدون . من ذلك أن المؤلف المجهول المخطوط رقم 1223 لمكتبة ميجانس باكس أون بروفنس يكتب فى مستهله «بسم الله الرحمان الرحيم» ولا يقف اذن عند كل الحركات (F. 44) . كما نجد نفس هذا الخطأ فى مقطع من الفـاتحة فى المخطوط 3236 لمكتبة القصر بمدريد الى جانب حذف الياء : « الحمد للـه رب العالمن » أما المخطوط XLVIII لمكتبة مركز الدراسات العربية بمدريد فهو يقدم لنا أخطاء فى مستوى نقحرة العربية والالخميادو قد تعكس من ناحيـة أخرى كيفية النطق عند الاندلسيين ومن بين هذه الاخطاء نذكر على سبيل المثال : « حلار احرم » (الحلال والحرام) . ونلاحظ هنـا أن الموريسكي قد عوض اللام بالراء وربما كانت هذه خاصية صوتية لدى بني جنسه .

كما تعرضنا الى العديد من الاخطاء الاضافية فى « تفسيرة » فتى أريفالو (Mancebo de Arévale) ص I) فى المخطوط LXII لمكتبة مركز الدراسات العربية بمدريد وفى المخطوط 774 للمكتبة الوطنية بباريس ، إن هذه الاخطاء تشكل القاعدة لا الاستثناء .

إن اخطاء الموريسكيين لا تكمن فى الرسم فحسب بل تتعـدى ذلـك الى القواعد النحوية الاساسية . والموريسكى الذى هو يعتبر من بين «المثقفيـن»

(22) George Ticknor, Historia de la literatura española, IV, M. Rivadeneyra, Madrid, 1881-1885, p. 420.

(23) يقدم هذا المخطوط العديد من الميزات الخاصة بالنطق الاندلسى كابتدال الخاء بالهاء والزاء بالسيف والتى تدل على انتماء كاتبها أو ناسخها رغم أنه عثر عليها بـ Almonacid de la sierra

أعنـي (El Mancebo de Arévalo) يجسم هذه الظاهرة اللغوية المتردية • وقد طلب منه بعض الاصدقاء أن يلقنهم دروسا فى العربية ، فكانت دروسه مفاجأة من حيث جهله لأدنى قواعد الشكل والاعراب (24) •

ولم تنج اللغة الالخميادية هى الاخرى من التلف التـدريجى لان الفقيـه (El Mancebo de Arévalo) لم يكن يتحكم من الناحية النظرية فى قواعد الرسم الالخميادو اذ كان يعتقد أن الالف والباء والجيم هى الحركات التى من دونها لا تستقيم أى كلمة • وهذا عين الخطأ اذا ما استثنينا طبعا الالف •

كان الموريسكيون يشكون اذا من عائق لغوي وكان مؤرخوهم يشكون من نفس الاعاقة . أما مؤرخو العالم الجديد فقد أقروا القشتالية اثـر وصفهـم لعجائب هذا الكون الساحر • وربما ذكرتنا حسـرة كورتـاس (H. Cortes) أمام « عجز اللسان » عن ترجمة روائع أمريكا حسرة الصوفيين أمام عجزهم على التعبير عن نشوتهم (25) : « لا يمكنني أن أصف كل ما رأيته • ولكـن سأحاول قدر الامكان أن أصف بعض الشيء ولو بلغة رديئة وقد لا يصدق القراء ما سأقوله لهم لان ما نراه هنا بعيوننـا لا نفهمـه بعقولنـا » (26) • وفعلا فقد تحتم على الغزاة الاسبان للعالم الجديد ـ كمـا رأى ذلـك ألفـار (Alvar) ـ أن يستكشفوا الكلام والخطاب وأن يصفوا المشاهد الامريكية من خلال معـادلات لغـوية مـع القشتالية (أو لغـة الاندلسيين فيمـا يتعلـق بكلومبوس) ، وأن يضيفوا لها فى العديد من الحالات معاني وأبعادا دلالية جديدة ، الشيء الذى أثرى لـغة الاسبان ثراء كبيرا • وكثيـرا ما كانـوا يتوصلون الى ترجمة واقعهم الجديد من خـلال احـالات أدبيـة فى متنـاول الاوروبيين ، وقد أشار ألفار (Alvar) فى هذا السياق الى مثال رائع (أصبح اليوم يكتسي صبغة فكاهية ـ هزلية) يتعلق بوصف الاميرال كلومبوس فى يومياته » لعرائس البحر :

« عندما اتجه الاميرال الى واد الذهب ••• رأى ثلاثة عـرائس بحـر وقد خرجت من أعماق البحار وانتصبت أمام عينيه ، ولكنها لم تكن جميلة مثلما

(24) Breve Compendio de Nuestra Ley y Sunna (Combridge, Dd. 949, Fol. 77rv.).
نستعمل نقحرة الكتاب الذين نستشهد بهم ولكننا نعتمد فى نصوصنا على نظام نقحرة من ذلك P. Harvey بعض التضارب فى الكتابة .

(25) راجع دراساتنا حول :
— « San Juan de la Cruz, una nueva concepción del lenguaje poético » (BHS, LV, 1978, pp. 19-32).
— « Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn 'Arabi de Murcia » (Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, Canadá, 1980, pp. 473-477).
San Juan de la Cruz y el Islam

(26) Cronistas e historiadores de la conquista de México, 1952, Ed. Gayangos, pp. 101-102
أنظر أيضا Gilman, op.cit., p. 99

كنا نتصورها من خلال ما قرأناه اذ كان وجهها يشبه وجه الرجل ... وقد رأى أيضا هذه الكائنات فى غينيا ، قرب سواحل منقيثا ... »

لم يكن الاميرال قادرا على رؤية العالم الجديد دون اللجوء الى منظاره الثقافي الادبي ، لذلك عجز على التعبير بصفة مجردة ... وربما كان يشاهد خرفان البحر المتكاثرة فى المحيط الاطلسى . .

أما رمون إفلاسياس (Ramón Iglesia) فقد درس من جهته مدى اسقاط « روايات الفروسية » على وصف مغامرات الغزاة (27) اذ كثيرا ما كان المؤرخون يعلقون على التجارب والاكتشافات المذهلة التى يقومون بها والتى تصعب ترجمتها أدبيا بالاعتماد على نصوص خيالية مثل أمديس (Amadís) و (Celestina) أو على شخصيات خرافية وردت فى القصائد الشعبية طيلة القرون الوسطى (Romancero) ـ ويفسر جيلمان (Gilman) هذه الظاهرة فيقول أنها حلت مشكلة الاتصال بالنسبة الى الغزاة الاسبان ومؤرخيهم . ومهما يكن من أمر فقد أثرت هذه الوسائل التعبيرية فى لغة قشتالة خاصة وأن حقلها الدلالى أصبح يشمل واقعا أكثر اتساعا وتشعبا . كما استوعبت اللغة الاسبانية كلمات جديدة مثل (manatí) (خروف البحر) و Canoa (زورق) و bohío (كوخ) حتى تتعامل مع الواقع المعاش بأكثر مرونة وحتى تحل قدر الامكان اشكالية التعبير الادبي الذى بقي حتى اليوم ، حسب أرتورو انشافريا فراري A. Echevarría Ferrari (28) الشغل الشاغل بالنسبة لكتاب أمريكا الناطقين بالاسبانية . أما المؤرخون الموريسكيون فقد تدهورت لغتهم لا من حيث الرسم فحسب بل وأيضا من حيث ادراكهم للمفاهيم . فهم كثيرا ما يحرفون معنى الكلمات التقنية الدينية التى يستعملونها . فمفهوم «التقية» أى التظاهر بدين العدو والتمسك فى قرارة النفس بالاسلام ، لا يكاد يظهر فى النصوص الاخميادية (رغم تداوله بين الموريسكيين ـ وقد أكد كارديك (L. Cardaillas) أن هذا المفهوم قد حاد عن مدلوله الديني والقرآني فى المرة الوحيدة التى وقع استعماله وقد أكد ذلك كل من كامل الشايبي وجايمس مونرو (James T. Monroe) ومرثادس قرثيبا أرينال (M. García Arenal) . وقد وردت هذه الكلمة فى المخطوط س. I لمجمع التاريخ الملكى (ص 102) وأصبحت اسما لأحد ملاطفي النساء لانه كان يستعمل بدون شك المواراة (ص 99) (23) ـ لما زار (Gabriel) مريم (Maria) خافت هذه الاخيرة

(27) نفس المرجع ص . 167

(28) راجع : Lengua y literatura de Borger. Ariel Barcelona, 1983.

(29) أشكر زميلتى بجامعة هارفارد Wasma'a Chorbachi على تفسيرها الطريف لكلمة تقى «رجل جميل بوجود الله» . فى كل الحالات فقدت الكلمة معناها الدينى السابق .

لانها كانت تحسب أن مخاطبها هو المسمى « تقية » ، « فحجبت وجهها خشية لانه كان من بين بني اسرائيل رجل يدعى « تقية » وكان من أجمل الفتيان ، ولم يكن ينظر الى امرأة استحسن عودها الا وأوقعها فى شراكه » ... (ص 99) .

لقد حاول الموريسكيون ترجمة الثقافة العربية التى بلغت أوجها فى العصور الفارطة والتى أصبحت بينهم مجرد ذكرى شاحبة ـ لكن لغتهم أبدت افتقارها الى حقل دلالي معبر بعد أن فقدت تلك الاحالات اللغوية المعقدة والثرية بالرموز التى تداولها الفقهاء والمتصوفون من قبلهم ، فعجزت على نقلها الى الاسبانية . ولقد درس العديد من المستعربين ومن بينهم لويس ماسينيون (Louis Massignon) (مقاربة من أصول المعجم التقني لدى المتصوفين فى الاسلام ـ باريس 1922) وبول نويبا (Paul Nwyia)(تفسير النص القرآني ولغة المتصوفين ـ بيروت 1970) وآميل درمنغام (Emile Dermenghem) (ديباجة الخمرية ابن الفارض ـ باريس 1931) (30) لغة المتصوفين التقنية التى كشف عن بعض أسرارها بعض الملهمين الاسبان فى القرن السادس عشر أمثال سان خوان دي لاكروث (San Juan de la Cruz) والقديسة تيريسة (Santa Teresa de Jesus) . ولم يدرك ذلك الموريسكيون كما ذهب الى ذلك عن خطاء المستعرب الاسبانى ميڤال آسين بلاثيوس (32) (Miguel Asin Palacios) فلنتفحص بعض الحالات النموذجية : إن الشاعر الالخميادو « المثقف » محمد ربدان لا يعكس سوى بعض المفاهيم السطحية لذلك النظام اللغوي المعقد والمغلق لدى الصوفية : فرمز « النور » على سبيل المثال يقتصر عنده على بعض الافكار العامة والمألوفة والتى مفادها أن آدم يتلقى نورا وعنه يرثه الانبياء الى أن يصل الى محمد عليه الصلاة والسلام ، والحال أن هذا الرمز قد شهد تطورا فائقا عند الغزالى وابن سينا ، وابن عربي ، والنوري ، والسهروردي ، وابن الحسن الشاذلي . أما رمز « ليلة النفس الدامسة » الذى وجده آسين بلاثيوس (Asin Palacios) عند سان خوان دي لاكروث (San Juan de la Cruz) وعند ابن عباد الرندي (وعثرنا عليه من جهتنا عند صوفيين آخرين) فهي ليلة خاصة يتحد فيها المرء بالخالق وتقترن عند محمد ربدان بليلة إسراء الرسول عليه الصلاة والسلام على متن البراق الى السماء .

وهناك زجل متداول فى مخطوطات المونا سيد دي لاسيارة (Almonacid de la sierra) يمجد الرسول محمد عليه السلام ويظهر فيه رمز

(30) راجع أيضا كتاب العلماء للسراج (Gibb Memoriat, Series, XXII, London, 1914).

(31) لقد درسنا هذه الظاهرة فى مقالنا المذكور سابقا : « Los lenguajes infinitos... »

(32) لقد اعتنينا بهذه القضية فى دراسة مشتركة مع María Teresa Narváez وفى كتابنا San Juan de la Cruz y el Islam

الليلة الدامسة كمرحلة عذاب روحي . وفى أبياته الاخيرة نلاحظ بعض التشابه مع (San Juan de la Cruz)« من أراد حظا سعيدا ، وتاق الى درجة عالية فليقم الصلاة فى الليلة الدامسة على محمد » . لكن هذا الرمز لم يعد يكتسي نفس الابعاد والمعاني بين الموريسكيين وحاد عن فكرة انقباض الروح قبل اتحادها بالخالق كما ورد ذلك عند ابن عباد الرندي أو عند سان خوان دي لاكروث (San Juan de la Cruz) .

ومن جهة أخرى أبدى الكاتب المجهول للمخطوط الموريسكي XLVIII لمكتبة مركز الدراسات العربية بمدريد جهله عند تفسيره لاحدى سور القرآن إذ لم يبرز البعد الصوفي فى ترجمته وتفسيره للظلام والليل مثلما ورد فى الكتاب العزيز .

أما رمز الحصون السبعة أو مقامات الروح هذا الرمز الاسلامي الذىقبل ان تتبناه القديسة تيريسة (ورد لدى الشاذليين فىالقرن الثالثعشر(33)وعند النوري البغدادي فى القرن التاسع (34)) فقد وجدنا له بعض الاصداء فى الادب الاخميادو الموريسكي ، ففي « حديث القصر الذهبي » ينقد على ابن أبي طالب رضي الله عنه قصرا من ذهب وحجارة كريمة لكنه ملعون ويسكنه تنين وبعض الجن والشياطين وذلك بمعونة الله وقراءة القرآن .

لقد تقلصت لغة الموريسكيين فى القرن السادس عشر ولم تعد لها نفس الشحنة الرمزية الاسلامية التى ميزت لغة أجدادهم ، فكانت لغتهم مرآة صادقة لانقراضهم ككيان ثقافى . ورغم محاولة بعض المؤلفين لمقالات دينية ـ نذكر من بينهم (El Mancebo de Aréralo) (35) و (Baray Reminyo) ـ لاظهار « معرفتهم » لاعلام الفقه والصوفية ، كانت مجهوداتهم تثير الشفقة لانها تقتصر على الاشارة الى الاسماء دون التعرض الى عطائهم الفكرى الشىء الذى جعل حقل لغتهم الدلالي يتقلص شيئا فشيئا . من ذلك أن الشاعر ربدان أقحم فى قصائده أعلام العرب دون التمييز بينهم « فنوه بعظمة الحسن وبفصاحة الغزالي وبخطاب ابن عربي وبرموز ابن سينا وبأسلوب عمر باي وبحكم المربي ... »

وفى بعض الحالات كان الموريسكيون ينسبون الى مشاهير المسلمين بعض المسائل المذهبية دون التثبت من ذلك . فـ (El Mancebo) في حديثه عن « الصلاحية » قد نسب الى الغزالي أقوالا ونصائح بدون ذكر

(33) راجع مقاله : Šāḍilies y alumbrados, Ai And. IX (1944), at XVI (1951)

(34) لقر ترجمنا من العربية «مقامات القلوب» الذى نعتبره هاما جدا لفهم النزعة الصوفية فى الادب الاسباني للعصر الذهبى .

(35) نسب كل من Saavedra et Harvey الى فتى Arévaio «التفسيرة» Sumario de ia reiación y ejercicio espiritual (Biblipteca Nacipeal de Madrid, Res. 245).

« إحياء علوم الدين » أو أى مقال آخر . « يقول الغزالي فى حديثه عن رؤية الصالحين : ما ترك ابن آدم هذه الدنيا يريد الآخرة إلا ورافقته رحمة الله سبحانه وتعالى ... » . كما نسب الى ابن عربي أقوالا دون أن يقرأ « ترجمان الاشواق » أو « فتوحات علوم الدين » الشيء الذى يجعل ميشال آسين وخوليان ريبارة يعلقان على « التفسيرة » بأنها تتضمن أصداء خاطئة لفلسفة ابن عربي المرسي .

لقد أخذت لغة الموريسكيين تتلاشى وتندثر بمرور الزمن . ولما حاولت هذه الفئة المطاردة أن تجد الكلمة الصحيحة للتعبير على الواقع استعملت كلمات جديدة من بينها (Subelar) (edianza) (alayda) (Conduelma) (enanto) الا أن هذا الاستعمال لم يلق نفس النجاح الذى عرفته تلك الكلمات التى اقترضها الغزاة الاسبان من اللهجات الهندية : (bohío) ,(Manatí), (Canoa) والتى تبناها الاسبان بكل طواعية ، لان هذه الالفاظ الجديدة التى أحدثها الموريسكيون (والتى استعصى فهمها على أخصائيين من طراز ربارة وآسين وهارفي) تلاشت كتلاشي الادب المحتضر الذى أفرزها .

بينما كانت أروبا تنظر الى أمريكا ـ هذا العالم الجديد والخصب ـ وتحاول أن تفهم ألغازه وتتمثله من خلال أخبار وتعاليق المسافرين والمغامرين والمستكشفين ، كان الموريسكيون يحاولون عبثا انقاذ عالم أخذ طريقه الى الاضمحلال والنسيان . ومن المؤسف حقا أن تؤول ثقافة الموريسكيين الى مثل هذا التدني خاصة وأن الكتاب الذين اعتمدناهم يشكلون بادىء ذى بدء « النخبة المثقفة » نسبيا والمحافظة على الشعائر الدينية الشيء الذى « أهلها » الى القيام بدور الواعظ والمرشد الديني وسط عشيرتهم . وقد برز من بين هذه « النخبة » (Baray de Reminyo) وخاصة El Mancebo de Arévalo) وقد لقي هذا الاخير عناية فائقة من لدن الناقدين وعلى رأسهم (L. P. Harvey) (36) . وقد قال عنه مساعده (Reminyo) : « أنه طالب شاب ، قشتالي ، أصيل بلدة (Arévalo) ، خبير ومتمكن من اللغة العربية ، والعبرية والاغريقية واللاتينية ،، ويجيد الاخميادية » (37) ورغم ما نسبه اليه من مهارات لغوية مذهلة فقد أخذ (Harvey) على عاتقه تبيان الاخطاء التى يقع فيها (El Mancebo) كلما حاول التبجح بمعرفته لعدة اللغات . في ربوع اسبانيا قبيل حجه الى بيت الله

(36) راجع خاصة مقاله : « Un manuscrito aljamiado de la Universidad de Cambridge », Al And, XXIII, (1958), pp. 49-74.

María Teresa Narváez : En defensa del Mancebo de Arévalo, tesis graduada, Universidad de Puerto Rico (inédita).

(37) راجع : Harvey, « Un manuscrito aljamiado... » p. 65.

الحرام (38) وزار الجماعات الموريسكية السرية ، وتحادث مع الكثير من بني دينه مثل (La Mora de Ubeda) وهي عجوز من غرناطة محترمة لمعرفتها بالاسلام و (Nozeita) وعلي (Sarmiento) ويوسف (Banegas) ، والكل من المثقفين المتضلعين فى أحكام الدين الاسلامى . وقد يمثل هؤلاء طبقة اجتماعية محظوظة مالا وعلما وسط شعب سائر نحو الانقراض أو الاندماج الثقافى. أما (La Mora) فقد كانت لها بعض الاتصالات بالفقهاء والعلماء ، وكانت تؤمن بالقرآن والسنة ايمانا راسخا . إلا أن (El Mancebo) الذى كان معجبا بها قد لاحظ « أنها أمية » ، (ربما أراد بذلك أنها لم تكن مثقفة كثيرا لانها على ما يبدو كانت تحسن القراءة والكتابة . وكانت تكتب الرسائل ـ وان لا نستبعد أنها كانت تمليها ـ وكانت تملك بعض الكتب) . وأضاف (El Mancebo) : « أنها لم تكن فصيحة لان حكمها كانت غليظة وسوقية » إلا أنه يعترف لها بحفظ القرآن . ولم يكن لهذه العجوز إلمام بمسائل فقهية أو صوفية ، وقد اقتصر تفسيرها للقرآن على بعض التنبؤات بسقوط الاسلام فى الاندلس : « يا بني لا تشك فى ذلك ـ سقوط الاسلام فى الاندلس ـ فقد جاء فى القرآن أن الذين يبكون اليوم مصيرهم ، هم بعينهم سبب مصابهم ...» (ص 225) .

ويشبه هذا « التفسير القرآني » فى سطحيته شرح محمد ربدان لفاتحة القرآن ، اذ لم يكن سوى تأويل بسيط بعيد كل البعد عن عمق ودقة فطاحل المفسرين أمثال الترمذي الحكيم وجعفر صادق (39) . ولم يكن علي (Sarmiento) (40) ويوسف (Banegas) يختلفان في تواضعهم الثقافي والديني رغم ما ادعاه هذا الاخير من معرفة للقرآن والعربية واليهودية .

أما الفقيه (El Mancebo) فلم يصل هو الآخر الى مستوى المفسرين القدامى رغم العناوين الطريفة التى تضمنها كتابه « موجز فى الدين والسنة المحمدية » نذكر من بينها « أساليب القرآن السبعة » . « شروح لبعض الآيات » . ولم تكن (Nozaita Caldrái) متميزة بتأويلها للنص القرآني بل ربما كانت موضوع سخرية ، اذا ما قارنا نتاجها بالتراث الصوفى الذى تركه كل من الشبسترى (41) وابن عربى . ولكن لنسمعها تتكلم على المستوى الثالث للكلام في القرآن : « في المستوى الثالث للكلام في كتابنا العزيز تخشع كل

(38) لم يقدر أحد على العثور على المخطوط الذى أشار اليه La Peregrinación del Mancebo de Arévalo » : Gayangos.

(39) راجع : Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique, Beyrouth 1970.

(40) راجع تفسيره القرآنى لخلق العالم فى El Breve Compendio, F. 24 r y ss.

(41) أنظر : Toshihio Izutzu « The Paradox of Light and Darkness in the Garden of Mystery of Shabastari », Analogical Qualites of Literature (1971), pp. 288-307.

المخلوقات وتهتز السهول والجبال أمام قداسته ، وتذكر البحار والامطار بأبعاده ... » (التفسيرة ص 489) (42) .

أما الفقيه الشاب (El Mancebo de Arévalo) فلم يكن هو الآخر من المتبحرين فى علوم الدين (43) وقد عبر عن عجزه اللغوى فى حديثه عن جنة الملائكة : « من يفهم عمل الملائكة الدقيق ؟ من يفقه خشوعهم ، وأمانيهم السماوية وأوامرهم الخفية وهم على ذمة الرحمان الى يوم القيامة ؟ (التفسيرة ص 390) .

إن هذا المقطع وإن كان من أرقى فترات (El Mancebo) تأملا وتفكيرا فانه يبقى بسيطا اذا ما نظرنا الى مجهودات الصوفيين فى القرن السادس عشر الذين ابتكروا لغة اصطناعية لامتناهية (Bal-A i-BALAN) للتعبير على الخالق (44)· وقد كانت هذه المشكلة المحور الاساسى التى تدور حوله النزعة الصوفية فى الاسلام · وقد أطلق الصوفيون المصطلح التقني «شط» عى حالة الهذيان التى يصل اليها الملهم عند انتشائه ، وهى حالة كثيرا ما تفرز قصائد رائعة (عند ابن عربي وابن الفارض) شبيهة اليوم بالقصائد الرمزية أو الفواقعية الاروبية ·

ولكن لنرجع الى موضوع الموريسكيين الذين لم يوفقوا فى تعاملهم مع اللغة والفكر العربيين ولنحل بعض الشىء الشروح الصوفية والسرية التى ضمنها (El Mancebo) (45) فى مقاله « الانعاش والنعاس » أى حسب (Saavedra) يقظة الروح وسباتها · إنها شروح موجزة وسطحية بالمقارنة مع دقة التفكير عند الحلاج أو النوري البغدادي · لانه رغم مجهوداته اليائسة أخذ يبتعد شيئا فشيئا عن التراث الثقافي العربي الاسلامي :

« الانعاش يحل بالقلب كالقطرة السوداء ··· الانعاش يضفي على الحركة والاحساس بعدا جديدا . الانعاش هو مادة متدفقة يبثها القلب قطرة قطرة وتفرزها حرارة طبيعية ··· الانعاش لا يرهق النفس لانه يحل بها إثر حلم مزعج أو عمل شاق ... هو كالغشاء الابيض ، يكسو الجسم عندما يكون غارقا فى سبات عميق ··· » ·

(موجز الدين والسنة المحمدية . ص 237)

(42) قد لا تنجح فى ترقيم الصفحات كما ينبغى لان صورة المخطوط لا تحمل أحيانا رقم الصفحة

(43) أنظر : Denys L'Aréopagite, la Hierarchie Celeste, Paris 1958·

(44) أنظر : Alessandro Bausani, «About a Curious Mystical Language : Bâl-a i-Balan» East ant West, IV (1954), pp. 234-238.

(45) يبدو هذا أسلوبه وليس بأسلوبReminyoلان الرسالة التى نستشهد بها نجدها أيضا فى Sumario

لقد ابتعد الموريسكيون فيما يبدو عن التحاليل والشروح الصوفية الرقيقة والمعقدة ، ولكنهم تشبثوا باحياء الاسلام فيما بينهم كلفهم ذلك ما كلفهم خاصة وأن زمنهم اقترن بموجات العداء ومقاومة المرتدين على الدين المسيحى ، لذلك انصرفوا عن المقالات الصوفية المعقدة ـ خاصة وأنهم لم يكونوا مؤهلين لذلك ـ ليخاطبوا من خلال مقالاتهم السرية أبناء دينهم ، وهنا يكمن فى الحقيقة سر وجودها :

« هذا مقال فيما يجب أن يفعله الضالون لادراك الصراط المستقيم ودين الحق ، وما يجب أن يعرفه المسلم حتى يعبد الله وحده ويميز بين الحلال والحرام ، وبين واجباته وحقوقه فى الارث وغيره ... » .
(المخطوط 5252 . المكتبة الوطنية بمدريد . ص I)

لقد ابتعد الموريسكيون على الدين الاسلامى الحقيقى ، ولكنهم تشبثوا به وتعصبوا اليه نتيجة الضغط التاريخى الذى سلط عليهم . وفى هذا السياق فان أهم المقالات الدينية الاخمادية التى عثرنا عليها تدور محاورها حول المجابهة الجدلية بين المسلمين والمسيحيين وقد طرق هذا الموضوع الباحث الفرنسى كرديك (L. Cardaillac) فى أطروحته «الموريسكيون والمسيحيون : المجابهة الجدلية ... »

إن المقالات الموريسكية ضعيفة من حيث المحتوى ـ كما أسلفنا ـ اذا ما قارناها بردود المسلمين على النصارى واليهود فى القرون الوسطى . أما مواضيع الجدال فهى عادة ما تدور حول الثالوث الاقدس ، ورموز مريم العذراء ويسوع المسيح ، والكنيسة ، والبابوية ، والقربان المقدس . وكثيرا ما يلتجىء المؤلف الموريسكى الى براهين وحجج مستمدة لا من القرآن بل من التوراة . وهنا تكمن قوته لانه يهاجم خصمه بسلاحه فى حين أن المسيحي يجهل القرآن مما يجعل ردوده أقل نجاعة . ولكن رغم هذا التفوق النسبى ، فان الموريسكيين يعيشون مأساة أليمة ، فرغم دفاعهم عن كيانهم ، فقد فقدوا هويتهم وتراثهم الثقافى ، وأصبحوا مناهضين للنصارى دون أن يفقهوا حقا إسلامهم لان قرآتهم أصبحت تميل الى المصلح المسيحي (Cipriano de Valera) الذى كان مصدر حججهم الجدلية ، وابتعدوا شيئا فشيئا عن الغزالي وعن ابن سينا . ونجد نفس الظاهرة (أى التفسخ الثقافي) لدى الشاعر الموريسكي خوان ألونسو الارغوني (Juan Alonso Aragonés) الذى أشار اليه كرديك (Cardaillac) فى أطروحته السابقة الذكر (ص I53 ـ 207) اذ كانت إحالاته فى معظمها مستمدة من التوراة أو من وجوه الكنيسة وكان جدله يدور حول التهجم على دين العدو والتهكم على شعائره ، والسخرية من عزوبة الكهنة والراهبات ، التى يرى فيها نفاقا وخورا لان الله أمر بالتناسل ولم يأمر بقطع حبل الحياة .

وقد أشار كردياك (Cardaillac) في مقال تحت عنوان : « انتقال الموريسكيين الى اللنقودوك » الى تقلص الثقافة الدينية لدى آخر مسلمي اسبانيا حتى أن التونسيين استغربوا جهل هؤلاء لادنى قواعد الاسلام لما حلوا ببلادهم إثر تهجيرهم في القرن السادس عشر ، فأعدوا لهم رسائل لتدارك ضعفهم وراحوا يلقنونهم دينهم من جديد (46) .

إن البعد السيكولوجي للمخطوطات الموريسكية المتعلقة في أغلبها بالعقيدة والوعظ الديني يجعلنا نقف عند مأساة شعب حاول أن يتصدى الى مجرى التاريخ وان يفرض وجوده وانتماءه الشرقي الاسلامي في خضم القرن السادس عشر وأيام محاكم التفتيش . ومن هذا الموقع بالذات يعتبر الادب الالخميادو والموريسكي أثر تذكاري لمجهود فئة مضطهدة حاولت أن تنقذ معارفها ـ أو ما تبقى من معارفها ـ في الدين والثقافة الاسلامية كلفها ذلك ما كلفها « لان سر الدين هو أعظم جهاد في سبيل الله » (47) . كما تؤكد ذلك (La Mora de úbeda) . إنها عبارات مؤثرة ، نقرؤها في القرن العشرين على ضوء انقراض شعب ، حاول أن يتمسك حتى النهاية بهويته وأن يقاوم خطر الذوبان الذي كان يحدق به وإن كان ذلك عن طريق التشبث بالحرف العربي الذي رفض أن ينساه وراح يستعمله في الخفاء ويتمرن عليه كما نرى ذلك في المخطوط 774 للمكتبة الوطنية بباريس والمخطوط 5380 للمكتبة الوطنية بمدريد ...

إن القلق والتشاؤم يشكلان القاسم المشترك بين المخطوطات الالخميادية لان الموريسكيين كانوا على يقين من تفككهم وتدرج عالمهم الى الانقراض ، الشيء الذي جعلهم ينصرفون الى تحليل روحانياتهم ويعدلون عن وصف الطبيعة أو المحيط الخارجي ، كما كان الشأن بالنسبة الى مستكشفي العالم الجديد . لقد عبر الموريسكيون على حالة اضطهادهم في صفحات أليمة من أدبهم المأساوي . وقد بكت (La Mora de úbeda) وفاة أفراد عائلتها إثر سقوط غرناطة ، وهزيمة بني دينها :

« قالت لي (أي الى (El Mancebo)) وهي تبكي سقوط المسلمين : يا بني ، لن يطول كربنا كما نحن نتصور لان رحمة الله واسعة ، وقدرته أوسع على محو الكافرين من على هذه الجزيرة ، ونصرة الاسلام والمسلمين ! »
(ريبارة وآسين) (ص 225)

إن علم هذه العجوز التقية قد أخذ طريقه الى الاندثار . وفي مقطع آخر من « موجز الدين والسنة المحمدية » عبرت (La Mora) عن ألمها الشديد أمام

(46) راجع :
« Le passage des Morisques en Languedoc », Annales du Midi, LCCCIII (1971), p. 297

(47) لم نفهم المعنى الصحيح لكلمة gribegax ولم يهتد الى ذلك زميلي Harvey

إتلاف الكتب الاسلامية المقدسة « لقد رأيت بأمي رأسي الكتاب المقدس بين أيدى سكير وقد أخذ يمزق أوراقه فجمعتها وفى نفسى حسرة . » (ص 225) وقد جاء على لسان يوسف (Banegas) أن المسلمين فى الاندلس سيكون لهم مستقبل أشنع مما هم عليه ، لان الملك فرناندو المسيحى (Fernando el Católico) لم يف بوعوده إثر سقوط غرناطة تجاه المسلمين ولن يكون موقف خلفائه من بعده أفضل أو أعدل . فقد أمر بابطال الامتيازات التى خص بها المسلمين فى غرناطة وذلك إثر انتفاضة سنة 1500 ـ 1501 كما أمر بتعميدهم قسرا (Caro Baroja) (ص 51) . واردف قائلا :

« يا بني (يخاطب (El Mancebo)) أنا على علم بأنك تجهل أحداث غرناطة. لذلك سأذكرك بما حدث ، فلا تزجع ، وإن كانت هذه الذكرى تطاردني وتمزق أمعائي فى كل لحظة ... يا بني ، أنا لا أبكي الماضى ، لان ما حدث لامناص منه ... ولكني أبكي ما سيحدث وما سترى لو أنك بقيت على قيد الحياة فى هذه الجزيرة وأسأل الله عز وجل أن يكذب تنبؤاتي ، اذ سيأتي يوم يقول فيه الناس أين ذهب الأذان ؟ ما صنعوا بدين أجدادنا ؟ وستكون الحسرة والمرارة فى نفس كل من يفقه ، لان المسلمين سيلبسون لباس النصارى وسيأكلون من طعامهم . والله أسأل أن لا ينساقوا الى دينهم بقلوبهم وأن يكون صنيعهم مجرد تقية . قد أبدو لك متحمسا ولكن ما سيكون مصيرنا إن نحن وصلنا الى الفاقه فى وقت وجيز ؟ إن كان الاولياء يحرفون دينهم ، فكيف سيرفع أحفادهم من شأنه ؟ وإن لم يف ملك اسبانيا (Fernando el Católico) بوعوده ، ماذا سنترقب من خلفائه ؟ يا بني ، ستزيد حالتنا تدهورا والله أسأل أن يحيطنا برحمته وعفوه ... »

هارفي (Harvey) . «يوسف» ص 300 ـ 302

لم يكن الموريسكيون وحدهم فى احتجاجهم على أوضاعهم ـ فقد تعاطف معهم المسيحيون ـ وحتى القساوسة منهم ـ ولنا فى ذلك وثائق جد معبرة تعكس العلاقات الطيبة التى كانت تربط أحيانا بين النصارى والمسلمين (لم يكن الروائي الاسباني ثرفانتاس (Cervantes) بعيدا عن الواقع لما وصف صداقة (Sancho) والموريسكي (Ricote) (48)) . وقد تحدث الفقيه (Reminyo) عن صداقته مع الراهب إستيبان مارتال (Esteban Martel) الشيء الذى يجعلنا أمام مشهد معبر : إن روح التسامح ما زالت ممكنة في القرن السادس عشر . قد يكون ذلك سنة 1533 أو 1535 لان المقطع يشير

(48) راجع الدراسات القيمة التى بها :

F. Márquez Villanueva Personajes y temas del Quijote (Taurus, Madrid, 1975).

الى المرسوم الملكى المتعلق بتنصير موريسكى الاراغون الذى هو صدر حوالى 1525 (49) . قال (Reminyo) بعد مضي ثمانية سنوات على تلك الاحداث :

« لا زلت أتذكر سنة تنصيرنا الاجبارى أيام كنت أقيم بين جماعة (Kaderete) إذ بعث الى الراهب إستيبان مارتال أحد مساعديه وطلب مني زيارته . كان استيبان تربطني به صداقة متينة وكان له أصدقاء كثيرون من بين المسلمين فى هذه المقاطعة . ولما بلغه ما حل بنا من ظلم وتعسف أراد أن نتبادل الرأى فى الموضوع . دخلت بيته ، فرحب بي وأخذ يبكي وقد غطى نصف وجهه ، واستدعانى الى مائدته ـ إذ كان وقت الافطار ـ وقدم لى لحما مشويا ، ولم يأكل منه شيئا ، ثم سألني وعيناه تذرفان دمعا : يا صديقي (Baray) ما رأيك فى المرسوم الملكي الذى اتخذ ضدكم ؟ فأجبته وفى نفسي حسرة : لقد ظلمونا بقدر ما أساؤوا لنا وأستغرب كيف أن البابا قد وافق على مثل هذا المرسوم ؟ فأجابني لم يوافق البابا على هذا المرسوم ولكنه أمضى عليه بعد أن كذب عليه بعض أحبار الكنيسة الفرنسية الذين تآمروا ضدنا . وأضاف يقول : نحن لسنا فى فترة أفراح بل فى فترة أحزان . وقد شفق هذا الصديق على حالنا ولم يدخر جهدا فى الدفاع على قضيتنا أمام رجال الدين ومجالسهم ، ودعا مسؤولين آخرين ومستشارين لاعادة النظر فى المرسوم الملكي إلا أنه وافاه الاجل بعد شهرين من لقائنا وقد طلب مني فى صورة وفاته أن أسهر على تراتيب دفنه لانى كنت أعوده أيام مرضه . وقد بكيته لانه كان صديقا مخلصا » .

هارفي (Harvey) (ص 69 و 70)

ويعد محمد ربدان شاهد عيان آخر عما وصل اليه الموريسكيون من تدهور فقد كتب فى المنفى عن المصاعب التى كانت تواجهه فى الاندلس أيام كان يؤلف رسائله المذهبية لان كتابة الادب الالخميادو كانت تعتبر أمرا على غاية من الخطورة ، وعملية شاقة أليمة قد تعرض صاحبها الى التهلكة . كانت بلا شك سنين عسيرة وقد أكدت لنا مئات المخطوطات التى لم تنشر بعد حالة التوتر والقلق التى كان يعيشها الموريسكيون وقد توصل (El Mancebo de Arévalo) أن يروي لنا بكل دقة وقائع جلسة سرية بين « مسلمين وعلماء » فى سرقسطة . (هذه الجلسة التى كانت سببا فى ظهور « التفسيرة ») ، كما وصف لنا يأس الموريسكيين وتأثرهم بالاحداث وتشاؤمهم أمام المصاعب والمخاطر التى تحدق بهم فى محاولتهم لاعلاء كلمة الدين الاسلامى :

(49) لتاريخ (El Breve Compendio(أنظر : Harvey, « Un manuscrito aljamiado... »
María Soledad Carrasco (El problema morisco en Aragón a comienzos del reinado de Felipe II, Madrid, 1969).
L. López Baralt, « Estudio sobre la espiritualidad... ».

... « أخذوا (المسلمون والمجتمعون) يعالجون مسائل تتعلق بأحزاننا وكروبنا وألقى كل واحد منهم خطبة حماسية وقد أكدوا على عظمة المصاب وضعف الوسائل للتصدي الى الاعداء ، وقام أحدهم ليؤكد على ضرورة العمل الدؤوب والمثابرة يوميا فى الذود على الكيان الروحي للجماعة ، فعارضه آخر ونفى جدوى هذه المساعي ما دامت المناداة الى الصلاة ممنوعة... لقد أختلفت الآراء وتضاربت ، ولم أر فى ذلك حرجا لان النية كانت خالصة ولم نكن ننعم براحة البال حتى نقول الطرائف والنوادر ... »

(ريبارة وآسين . ص 218 — 2199)

وفى مقطع غريب بعض الشيء من التفسيرة (50) حدثت مشاجرة بين (Nozeïta) وبين (El Mancebo) . وكانت حادة وساخطة وسببها أن التقى (El Mancebo) بـ (Nozeïta) بأحد الفنادق التي دعي للاقامة بها مدة تسعة أيام . فخرجا ذات يوم الى «حديقة الاميرال» الواقعة قرب (San Clemente) وهناك طلب منها بالحاح أن يداعبها فامتنعت الموريسكية وقالت له بصوت جهوري : « يا بني ، لقد مسستني مرتين ... وفى الثالثة لن نكون أصدقاء بعد » . وقد أبدى (El Mancebo) تفهما ومرونة عجيبة فأدار الحديث حول « لغات الكتاب العزيز حتى يخفف من غيظها » (ص 243 — 244) .

كان وضع الموريسكيين يبعث على القلق واليأس الشيء الذى جعلهم يلتجؤون الى شتى الحيل حتى يلقوا مخرجا لهم يشد عزائمهم . ومن بين هذه الحيل : التنبؤات التى تشكل أحد الابعاد الشيقة والطريفة للادب الالخميادو اذ تبشر فئة المسلمين فى القرن السادس عشر بمستقبل مجيد ملؤه الانتصارات .

لقد حاولت هذه الجماعة المطاردة من خلال التنبؤات (التى لا يمكن تصنيفها كفن أدبي مستقل لانها تحاكي الاسطورة والادب والتاريخ) أن تراوغ التاريخ وتراهن على المستقبل . وهى عملية جماعية لتحويل طاقة الميول المكبوتة واستنفاذها فى ميادين أخرى ، خرقا للتاريخ ، باستعمال ملكة الخيال ـ الوقاد عند العرب كما أكد (Cervantes) ذلك فى أكثر من مرة ، وأيده رفآل باتاي (Raphel Patai) (52) فى دراسة دقيقة .

(50) هو غامض فى محتواها وبسبب اتلافه .

(51) هل هناك علاقة بين الفعل « Almussido » والثلاثى «مسد» ؟ أم هناك علاقة بين (« Mordido ») « Morsido » « Almussido » وهو فعل من أصلى لاتينى ؟

(52) The Arab Mind, New-York, 1973

2017-05-06

ولم يكن الادب التنبؤي حكرا على الموريسكيين وإن حذقوها بصفة خاصة. فقد استعمل النصارى هذه التجربة الادبية ـ الانسانية فى القرون الوسطى وفي عصر النهضة : وكما هو معلوم فقد كتب (Nostradamus) « تنبؤاته » فى القرن السادس عشر . كما كتبت فئة المسيحيين فى العصر الذهبي بعض التنبؤات دفاعا على بني دينهم ضد الموريسكيين الذين سيندثرون لا محالة (57) . وقد درس هذه الظاهرة كل من سآفادرا (E. Saavedra) وكرديلك (L. Cardaillac) وألبا (R. Alba) (53) وهريرو (M. Herreco) (54) وفوستار (J. Fuster) (55) وريكارد (R. Ricard) (56) ويبدو أن هذه التنبؤات الموريسكية قد وصلت الى آذان محكمة التفتيش إثر تقرير قدمه لها باردو دى ديشه (Pedro de Deza) . أما القس (Marcos de Guadalajara) فقد كانت له مجادلة متحمسة ضد التنبؤات الموريسكية وتأويلاتهم الخاطئة من خلال مقال كتبه سنة 1614 بپمبلونة (Pamplona) تحت عنوان « نفي موريسكي قشتالة الى سهول ريكوتي (Ricote) » ـ (كرديلك : الموريسكيون والمسيحيون ... (ص 52 ـ 56) .

لقد كانت النية من وراء هذه اللوحات الرصاصية ـ التى قدح خوسي ڤودوي القنطرة (José Godoy Alcontata) فى مصداقيتها فى القرن التاسع عشر من خلال رسالته « التاريخ النقدي للاخبار المزيفة » مدريد 1868 ـ شد أزر الموريسكيين قبيل تهجيرهم النهائي سنة 1609 . وقد حاولت هذه « التنبؤات » أن تجنب النصارى والمسلمين الوقوع فى أخطاء قد تمس ببعد دينهم وجوهره وأن تؤلف بينهم وتوفق بين مذاهبهم بطريقة ديبلوماسية، كان تصبيح الشهادة « لا إلاه إلا الله ويسوع روح الله » عوضا عن « لا إلاه إلا الله محمد رسول الله » .

ويرى بعضهم أن ألونسو ديلكا ستيو (Alonso Del Castillo) وميڤال دي لونة (Miguel de Luna) ـ وهما من المنصرين الجدد ، الذين كلفا رسميا بترجمة « اللوحات الرصاصية ـ هما اللذان ألفا هذه التنبؤات » باعانة بعض القساوسة المتسامحين .

(53) Acerca de algunas particularidades de las comunidade de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer Terreno del Milenio Igualitario, Madrid, 1975.

(54) Ideas de los Españoles del siglo XVII, Gredos, Madrid, 1966.

(55) Rebeldes y Heterodoxos, Barcelona, 1972

(56) « Prophecy and Messianism in the works of Antonio Vieira », Etudes sur l'histoire morale et religieuse du Portugal, Paris, Centro Cultural Portugês, 1970.

(57) لقد درس Iris M. Zavala قضية التنبؤات فى القرن الثامن عشر وذلك فى عمله الرائع : Clandestinidad y libertinaje erudito en los albores del S .XVIII, Ariel, Brcelona — Caracas-México, 1978.

تشكل هذه اللوحات وهذه المخطوطات المؤثرة ـ والتى عجزت على إبطال عملية طرد الموريسكيين ورفع راية الاسلام المحتضر فى الاندلس سابقة « أدبية » للفن التنبؤي الالخميادو · ورغم أنها كتبت فى لغات مختلفة (العربية واللاتينية والقشتالية) فان هذه اللوحات والمخطوطات تنتمي الى نفس التقاليد الادبية الموريسكية التى حاولت أن تراهن عن المستقبل · وقد وجدنا لها روايات الخميادية كثيرة فى القرن السادس والسابع عشر · (الى حد أن أصداءها وصلت الى آذان كل من ثرفانتيس (Cervantes) ولوبي دي فيڤة (Lope de Vega) (59) ·

وهي ظاهرة « أدبية معقدة لا يتسع المجال هنا لدراستها بكل شمولية ، لان التنبؤات الموريسكية والمسيحية متداخلة (Santiago) ، العجائب والغرائب التى شاهدتها مريم العذراء ، أحكام حول الايمان ، الجوهر المكرم ··· وغيرها من الكتب المنسوبة الى تسيفون ابن عطار (Tesifán Ibnatar) أو الى أخيه سيسيليو (Cecilio) وكلاهما من أتباع شنتياقب صاحب اليسوع · وتقدم لنا هذه اللوحات الرصاصية وصفا لصورة اليسوع المصلوب ومريم العذراء التى ترفع الى السماء على متن فرس (وهى رواية مبتذلة لاسراء محمد عليه الصلاة والسلام على متن البراق) لتروي الى القديس بادرو (San Pedro) وباللغة العربية ! ما سيحل بغرناطة فى القرن السادس عشر من كوارث ولتتكهن بوزن المسلمين فى الزمن الاخير· وقد أمر مطران غرناطة بالقيام بالحفريات اللازمة لانتشال هذه اللوحات التى كان لها فى ذلك الوقت صدى كبير حسب ما ذهب اليه هارفي (Harvey) (« الموريسكيون من خلال رواية دون كيشوت » ص 8) ؛ وقد كانت موضوع جدال بين الفقهاء رغم أنه حدد انتسابها فى أفريل من سنة 1600 · وقد حولت هذه اللوحات من مدريد الى رومة ، بعد أن اعتبرت ضربا من الهرطقة ·

أما الكتب الرصاصية التى عثر عليها قرب (Sacromonte) (الجبل المقدس) ومخطوطات برج توربيانة (Turpiana) بغرناطة فانها تشكل « قضية » أدبية مذهلة : إثر تدمير البرج ـ الذى كان صومعة مسجد ـ لبناء كاتدرائية توربيانة (Turpiana) سنة 1580 ، عثر على صندوق من رصاص يحتوي على مخطوطات كتبت بالقشتالية والعربية وتتضمن « تنبؤات » حول نهاية العالم نسب بعضها الى القديس إيفانجيليستا (Evangelista) (San Juan) · وقد أخذت الكنيسة الاسبانية على عاتقها التحقيق فى نسبة هذه المخطوطات وأوكلت المهمة الى الأب داريو كبنالاس (Darío Cabanelas) (58) الذى دعى بدوره

(58) El Morisco granadino Alonso del Castillo, Granada, 1965.

(59) أنظر خاصة ما كتبه Miguel de Cervantes, Persiles — El coloquio de los perros.

رجال القانون والدين والادب ومن بينهم القديس خوان دي لاكروث (San Juan de la Cruz) وبعد مضي خمسة عشر سنة (1595) وقع اكتشاف لوحات رصاصية قرب (Sacromonte) (الجبل المقدس) مكتوبة بالعربية واللاتينية السوقية . كان عدد هذه اللوحات تسعة عشر وقد تمكن الأب كبنالس أن يرى بعضها (أيام كانت فى غرناطة) وتنتمي على ما يبدو الى القرن الاول وتشكل عدة كتب : « العجائب التى شاهدها شنتياقب

وقد أكدت بعضها تدهور الاسلام وسقوطه الحتمي وعللت ذلك بالرجوع الى القرآن ، لان المصيبة ما كانت لتحل بالمسلمين الاسبان لو أنهم أتبعوا دين أجدادهم . وقد وجدنا هذا التفسير عند(La Mora de Ubeda)وعند مؤلفي « موجز الدين والسنة المحمدية » الشيء الذى يجعلنا نرجح انتشار هذه الظاهرة ــ أى تفسير القرآن وإعطائه بعدا تنبئيا ــ بين الموريسكيين (60).

وقد جاء فى بعض التنبؤات ــ بدافع الحيلة والمخادعة ــ أن الرسول محمد عليه الصلاة والسلام ، قد توقع حلول هذه الفاجعة . كما جاءت بعض التكهنات على لسان علي بن جابر الفارسي والقديس إيسيدورو (San Isidoro) .

لقد فسر الموريسكيون أدبيا وجودهم فى الاندلس وحاولوا أن يرفعوا من شأن نكبتهم التاريخية بطريقة صوفية ، وكان الخيال ملاذهم فى اصطدامهم بحقيقتهم الاليمة حتى أن الرسول محمد عليه الصلاة والسلام بكى سقوط الاسلام فى الاندلس :

« روى ابن عباس ــ رضي الله عنه ــ أن رسول الله محمد صلى الله عليه وسلم صلى صلاة المغرب ثم اتكأ على محرابه وقبل وجهه صوب الغرب وبكى بكاء شديدا .

قال ابن عباس رضي الله عنه :

ــ يا رسول الله لماذا بكيت حتى بللت دموعك لحيتك ؟

قال الرسول محمد صلى الله عليه وسلم :

لقد بكيت لأن الله أظهر لي جزيرة تسمى الاندلس ، وستكون آخر جزيرة يسكنها الاسلام وأول جزيرة يخرج منها » (61) .

المخطوط 774 للمكتبة الوطنية بباريس .

وقد ورد فى نفس المخطوط تنبؤ على لسان القديس إيسيدورو (San Isidoro) تحت عنوان « بكاء اسبانيا » اقتبسه القديس إيسيدورو من كتاب قديم عنوانه «سر أسرار اسبانيا» وكان الاسلوب بليغا :

(60) Breve Compendio, Fol. 73

(61) Mercedes Sánchez Alvarez El Manuscrito misceláneo 774 de la Biblioteca Nacional de Paris, CLEAM, Gredos, Madrid, 1982, p. 252.

« الويل للمسلمين فى اسبانيا سيسقط قصر الحمراء الذى كان محل فخرهم وسيتركون خيول روندة (Ronda) وفرسانها وسيفقدون مالقة الرائعة وحصن جبل طارق والبساتين والجبال التى كان يطيب لهم العيش فيها ... سيكون مصابهم جليلا ولن يعرفوا أين المفر وأين النجاة » (ص 248 ـ 249) .

وقد أشار القديس إيسيدورو الى تاريخ الواقعة : « عند بلوغ العشرية الثالثة بعد ثلاث خمس مئات » (أى سنة 1530) . واستعمل أسلوبا رمزيا غامضا ومعقدا يوحي لنا برؤيا القديس يوحنا ووصفه المذهل لنهاية العالم أو بروايات الفروسية أو حتى بأخبار العالم الجديد :

« ستنتصب فى الشرق أفعى عظيمة ، وستحاصر الباب الكبير وتقتل الامير الاغريقي ، وسيهجم على اسبانيا عمالقة (62) قادمة من العيون الجارية ، وستراق الدماء قرب عين الحديد حتى تصل الى أسرجة الخيول ... » (ص 248) .

إلا أن التنبؤات الموريسكية تكتسي غالبا صبغة تفاؤلية إذ تحاول أن تبعث الامل فى هذا الشعب المضطهد وتغير حقيقته الاليمة عن طريق الخيال الذى سرعان ما يتحول الى هذيان : فقد أشار أثنار كردونا (Aznar Cardona) الى تنبؤ شائع فى الاوساط الشعبية اذ « كان الموريسكيون يؤمنون ايمانا راسخا بأنه سيخرج بينهم « العربي الفاطمي »[المهدي المنتظر] على جواده الاخضر ليدافع عنهم ويقتل النصارى بعد أن اختفى طيلة قرون فى الجبال إثر محاربته لجيش دون خيمي (Don Jaime) ... » (كارديناك «الموريسكيون والمسيحيون» (ص 51) وقد تكهن أحد الموريسكيين يدعى « زكريا » (Zacarin) بفتح جديد لاسبانيا من طرف المسلمين و « سيقام جسر حديدى على مضيق طارق ، وسيمر عبره العرب ليحتلوا كامل التراب الاسبانى بما فيه مقاطعة غليسيا (Galicia) (كارديناك ، ص 51) .

كان إشعاع الاتراك فى ذلك الوقت يبعث على الطمأنينة وقد تنبأ الموريسكيون بخلاصهم على أيديهم : « سيحل بيننا الامير المنقذ (محمد عثمان ، أمبراطور الاتراك) وسيعطى جواده الشعير على مذبح الكنيسة قبل أن يرجع الى الباب الكبير ليتوج بعد أن أخضع الارض شرقا وغربا .

يتميز هؤلاء المنقذين للاسلام ببعض العلامات الجسدية الشيء الذى جعل أحد المدجنين المسمى إسكندر القشتالي يرجع الى اسبانيا سنة 1582 ليعاين

(62) تترجم M. S. Alvárez فى المرجع المذكور أعلاه ص . 347 كلمة jarín بـ « jabalí» وهى كلمة من أصل عربى : «جبلي» . Huesca

ولكن من الغريب أن تدل كلمة «جبار» فى العربية على ما معناه «عملاق» ، «جائر» ، «مستبد» وربما كان الموريسكى يفكر فى هذا المدلول الذى يطابق مفهوم تنبئه .

2017-05-30

عن كثب مدى صحة بعض التنبؤات حول انتصار المسلمين على النصارى الاسبان على أيدي مخلص يبعث بينهم · وفعلا فقد أكد اسكندر القشتالي أنه عثر على الطفل المعجزة « الذى كان يحمل نفس العلامات التى وردت فى التكهن هذا التكهن الذى لم يشر الى مكان ولادته ولكنه وصف ذراعيه ، وقامته الطويلة ، وعوده الصلب ، والستة أصابع في كلتي اليدين ... » (ص 52 كارديناك) .

وفى المخطوط 774 للمكتبة الوطنية بباريس ، يبدو أن القديس ايسيدورو ملم ببعض الاحداث التاريخية الشيء الذى جعله يراهن على انتصار المسلمين · يقول بشيء من الوعيد : « ستأتي عجلة 1501 وسيكون المسلمون فى دوامة ولن يعرفوا ما المصير وأين المفر ··· والسعيد منهم من سيكون له صديق مسيحى ... » (ص 244) « لان عملية التيصير ستشمل كل العرب · وسيلاحقهم الظلم والاستبداد أينما كانوا حتى لا يبقى أى مسلم على أرض الاندلس ...» (ص 244) .

إلا أن هذه المأساة الجماعية ستتحول فجأة ضد النصارى :

« وستأتي عجلة 1502 ، وسيرتبك النصارى والسعيد منهم من سيكون له صديق مسلم ، وسيحاسب كل حسب صنيعه ؛ وسيشملهم البلاء حتى ينقرضوا ويصبح المسلمون أسياد الموقف على كامل التراب الاسبانى» (ص 244 — 245) .

ونجد نفس التفاؤل فى تنبؤات موريسكي آخر يدعى علي ابن جابر الفارسي الذى روى لنا عن أحد الاولياء الصالحين فى دمشق الكوارث التى ستحل باسبانيا نظرا لاقتراف المسلمين الرذيلة وابتعادهم عن الدين وجهلهم لشعائره وطقوسه ·

وقد يعني بهذه الكوارث عملية التنصير القسري (63) التى شملت كل المسلمين لانه حدد تاريخها فى سنة اثنان وتسع مائة [ربما أراد أن يشير الى سنة 1492 أو الى سنة 1524 إن استعمل الحساب الهجري (902 + 622)] · ولكن ستكون خاتمة المسلمين فى الاندلس أقرب الى التقوى » إذ سيقوم نزاع بين ملكين من عابدي الصليب وأكلة لحم الخنزير ، وسيبعث الله فيهم ملكا اسمه أحمد» (ص 200) . ثم يأتي الاتراك لنجدة الموريسكيين واعلاء راية الاسلام : « وسيرجع الاسلام الى جزيرة صقلية ، ثم الى جزيرة الزيتون أى ميارقة ثم الى جزيرة الملح أى اليابسة (Ibiza) ثم الى جزيرة اسبانيا ··· (ص 247) .

(63) ربما كان الكاتب مدركا للاحداث أو كان من الاراغون وهو الذى يقول ان أخف المحن قد تكون فى الارغون أو هواسكا نفس المرجع المذكور اعلاه ص 241 .

فالنصر كامل والوصف دقيق مذهل :

« سيكون ملك النصارى من بين المساجين وسيبقى ببلنسية حيث سيعتنق الاسلام ... وعندما سيرى المسيحيون صنيعه سيسلم البعض منهم وسيكون النصر حليف أمة محمد بحول الله تعالى ·· » (ص 242) ·

لقد كذب التاريخ بالطبع هذا التفاؤل المؤثر والخيال الخصب الذى التجأ اليه مؤلفو التنبؤات حتى يضمنوا بقاءهم كشعب ·

إلا أن هذا الموقف الوهمي لا يعدو أن يكون مثيرا للشفقة خاصة ونحن نعلم اليوم كيف كان مجرى الاحداث : لقد أجبر الموريسكيون تدريجيا على الصمت والاندماج الثقافى أو الطرد من شبه الجزيرة · وقد عثرنا على مخطوط الخميادية تصف «رحلة» الموريسكيين الذين اختاروا الفرار الى دار الاسلام عوض الاندثار والتفسخ الثقافي :

« نصائح لمن رغب فى الرحيل : في حاكة (Jaca) صرح بما تحمله معك من ذهب واذا سألوك : الى أين ذاهب ؟ قل الى بعض الاقارب ، واذا سألوك : ماذا تريد أن تجلب من فرنسا ؟ قل أنا ذاهب الى القديسة مريم دي لوريتو (Lorito) · فى ليون (Léon) صرح بما تحمله معك من نقود وادفع واحدا وأربعين من الذهب أو الفضة · سل كيف الوصول الى ميلانو (Milano) ومن هناك فصاعدا قل أنك ستزور القديس ماركو بالبندقية · واركب سفينة من ميناء بادوفا (Padova) ، وفى طريقك الى البندقية ادفع نصف ريال · ولتحل بساحة القديس ماركو وانزل بفندق يكون ثمن الاقامة به نصف ريال فى اليوم الواحد · وستدفع مقابل ثلاثة أيام قبل أن تسلم الغرفة · واخرج الى الساحة واشتر هناك ما أنت فى حاجة اليه · وسترى الاتراك بعمامتهم البيضاء واليهود بعمامتهم الصفراء وهم تجار مولاى السلطان · وأطلب من هؤلاء كل الارشادات حول رحلتك وستجد فيهم خير مرشد · قل لهم أن لك إخوة بسالونيك (Salonica) وأنك تود زيارتهم · ادفع لهم دوكا ثمنا للرحلة وخذ معك ذخيرة خمسة عشر يوما واشتر قدرا وشيئا من الارز والزيت والزيتون والحمص والفيصوليا البيضاء والخبز الطري لمدة ثمانية أيام والبسكوت بقدر عشرة أرطال ··· » (ص 64) .

لقد ترك لنا هؤلاء « المؤرخون » من خلال ملحمتهم المأساوية التى تضمنها الادب الاخميادو شهادة بينة عن انقراض كيانهم الثقافي رغم محاولتهم

(64) لقد قام P. Gayang بترجمة هذا النص الى الانجليزية .
أنظر أيضا
L. López Baralt y Awilda Irizarry, Dos itinerarios moriscos secretos del. S. XVI : el ms 774 Paris, y el ms T. 16 RAH, Homenaje a Alvaro Galmés de Fuentes, Gredos, Madrid, 1988.

2017-05-08

للتصدي أمام عجلة التاريخ ورغم خطبهم الحماسية ، واجتماعاتهم السرية وتنبؤاتهم المتفائلة والمزيفة للحقائق ... ومهما يكن من أمر فان هؤلاء المؤلفين الذين أخذوا بعد طريق التهجين الثقافي والتدهور رغم تعصبهم ودفاعهم عن انتمائهم الشرقى المستحيل فى القرن السادس عشر ، لجديرون بأن يكون لهم مكانهم فى الادب الاسباني ، هذا الادب المعقد والساحر الذى انتموا اليه وساهموا بلا شك فى إثرائه .

الباب الرابع

قصيد « إن الله لا يسيرنى حتى أحبك »
(No me mueve, mi Dios, para quererte)
واحتمال انتسابها إلى روح إسلامية

من بين الكتابات الادبية الاسبانية المجهولة المؤلف الى جانب دليل طورميس الأعمى (El Lazarillo de Tormes) وقصة (Quijote) الثانية نجد القصيد المغمور « إن الله لا يسيرني حتى أحبك » (No me mueve, mi Dios, para quererte) وبقدر ما اشتهر خفاء اسم مؤلفها بقدر ما دار حولها النقاش فلقد نسبت الى (Santa Teresa) و (Fray Luis de Léon) و (San Juan de la Cruz) و (Pedro de Los Reyes) و (Lope de Vega) و (San Ignacio) و (San Francisco Xavier) والمكسيكي (Fray Miguel de Guevara) . وقد أثار أصلها ـ الايطالى واللاتينى والبرتغالى والمكسيكي ـ وكذلك تاريخ كتابتها المحتمل (أواخر القرن XVI وبداية XVII مجابهة جدلية . وهناك نقاد معاصرون قد تركوا جانبا مشقة البحث عن هوية المؤلف وانكبوا على قضية انتساب مذهبي للقصيد . ومن بينهم (Leo Spitzer) الذى لاحظ فى القصيد وجود « حركية روحانية مجردة من كل تكلف ومتناسقة كتلك التى ذهب اليها (San Ignacio de Loyoce) » (1) . ويقترح (Carroll Johnson) كاتبا منصرا صب اهتمامه فى بؤرة دينية باطنية اتجه اليها لاسباب بديهية تحمي ذاته (2) . أما (Helmut Hatzfeld) فانه يستبعد الاصول الاسلامية المحتملة للقصيد التى أشار اليها (Asin Pelacios) (وسنعود الى هذه النظرية فيما بعد) ويقترح مصدرا مباشرا هو المايورقي

(1) Lico Spitzer, « No me mueve, mi Dios... » N.R.F.H. VII (1953), p. 611

(2) لقد حاول ca noll Johnson فى مقاله :
De nuevo Sobre el soneto No me mueve, mi Dios... », N.R.F.H., XIX (1971).
أن يوفق بين موقف Marcel Bataillon وموقف Léo Spitzer

(Raimundo Lulio) (3) . وفى دراستها تميل (Sister Mary Ciria Huff)
المعروفة حول القصيد : (The sonnet « No ue mueve, mi Dios, para quererte ». Its theme in spanishTradition).

الى ما يذهب اليه (Maurice Legendre) من حيث الاكتراث بميزة القصيد وتستنتج وجوب بقاء اخفاء اسم واضعه (4) .

وحسب الكاتبة ان هذا التستر لا يعنى شيئا لان القصيد يعنى بمذهب الارتودكس وهو شيء متداول فى الادب الاسبانى . ورغم أن النقاد قد دافعوا عن انتسابات ثقافية أو أدبية مختلفة للقصيد ، فانه من السهل ملاحظة أن أغلبها يتفق فى عدم تهويل أمر التستر الذى توارى خلفه الشاعر . ومن بين المحاولات النادرة لحل اللغز الذى يحوم حول المؤلف مدة قرون طويلة ، نجد محاولة الباحث فى الحضارة الاسبانية الفرنسى المشهور (Marcel Bataillon) الذى يطرح فى بداية بحثه سؤالا وهو : « هل كان القصيد مجهول المؤلف خوفا من الاتهام بالالهام (Iluminismo) ؟ إنه ليس من المحال البتة اعتقاد ذلك حتى وان غلب على القصيد شعور ارتودكسي opt. cit., p. 427) ولكن (Bataillon) سرعان ما يعدل عن هذه الامكانية ويستنتج « ان الحجاب الذى يخفي شخصية الكاتب يمكن أن يفسر بطريقة أخرى . ويطرح القصيد المغمور بالنسبة الينا مشكلا لا لانه يعبر عن مفهوم شاذ بل لانه تعبير شعري رائع لهذا المفهوم . وإن مثل هذه الاشعار المجهولة المؤلف كتلك المدرجة فى كتاب (Fray Miguel de Guevara) تحيلنا الى تيار روحانى كاثوليكى متوقد أكثر منه الى شخصية الكاتب . وهو شعر ملؤه الالهام وله وظيفة زمنية ما ، أى انه خير وسيلة لنقل الشعور الديني الذى كان يغذى أبياته ، فليس من الغريب اذن أن تتداول هذه القصائد الرائعة وهى مجهولة المؤلف . فلم يكن مؤلفها يهتم بوضع اسمه كما أن قارئها أو ناسخها لم يهتم بالبحث عن اسم واضعها . فليبق المؤلف مجهولا طالما أننا نفهم ما يرمى اليه . انها لحظة من « الروحانية النصرائية المنطوية على ذاتها » إنها حلقة وثقى بالسلسلة التى تربط مدرسة الروحانيين الايطالية ومحبي المسيح بمدرسة الحب الصافي (Puro amor) التى ظهرت فى فرنسا تحت لويس XIII . وقد تعمد الكاتب اخفاء اسمه دون أى نية أخرى . واذا كان خفاء هوية واضعي Celestina) و (El Lazarillo) يبهر الى هذا الحد وهم أدباء واعون كل الوعي بعطائهم

(3) Helmut Hatzfeld, « Influencia de Raimundo Lulio y Jan Van Ruysbroeck en el lenguaje de los místicos españoles », en Estudios literarios sobre mística española, Madrid, 1968, pp. 35-119.

(4) S. Ciria Huff, The sonnet « No me mueve, mi Dios ». Its theme in Spanish Tradition, Washington, 1948, pp. 37-38.

وقد استشهد بكتاب Maurice Legendre, Littérature espagnol, Mayenne 1930. p. 83.

2017-05-15 Faculty of Arts

الادبى اشىء الذى يجعلنا نتطلع الى الكشف عن شخصيتهم الخفية ، فلما نبحث عن وضع اسم كاتب للقصيد والحال أنه نظم بدافع تطلع أدبى لا يرمي الا الى التعبير بقوة عن حب لا متناهي للاله (ibid. pp. 428, 439 - 440) .

وبما أن (Bataillon) عدل عن مواصلة البحث فى مسألة أصبحت موضع جدل (طبقا لاستنتاجات الاستاذين (wicki و schurhammer) (5)) فقد اقتصر على تحديد انتساب مذهبي للقصيد وعلى التيارات الايديولوجية المتصلة به (وسنتطرق فيما بعد الى الاساتذة (Juan de Valdés و Juan de Avila) وهما من ذوي الاختصاص فى مثل هذا الموضوع الذى رجع اليهما الاستاذ (Bataillon) . فهل ان الامر يتعلق حقا بمسألة خفاء اسم عرضية «بريئة» للقصيدة ؟ وهل ان هذه المسألة لا تخلو من مشاكل ؟ اننا لا نعتقد فى ذلك . فهناك العديد من الاسباب تجعلنا بل قد تدفعنا الى التفكير فى احتمال وجود ظروف حملت الكاتب على إخفاء هويته . فلنتطرق أولا الى الغرض الديني الذى اصطبغ به القصيد . إن غرابة هذا الحب اللامتناهي الذى طغي على القصيد ـ حب لله وحده لا خوفا من عقابه ولا طمعا فى جزائه ـ لم يكن موضوع نقاش مطرد إذ سلم النقاد عامة بانتمائه الى تقاليد أرثودكسية راسخة ، من ذلك أن (Bataillon) يدين أن الموضوع يخرج على المألوف رغم صبغته الارتودكسية الواضحة . أما (Hatzfeld) — (op. cit., p. 48) فانه يلفت الانتباه الى الشكل ، « التنازلي الشرطي » الذى يجعل القصيد يستصاغ من الناحية الفقهية . أما (Sister Mary Ciria) فقد خصصت صفحات طويلة من أطروحتها لتوضيح المذهب الكاتوليكي المحض الذى ينتمي اليه القصيد . فهل ان الانتماء الارتودكسي يحل كل المشاكل التى تحوم حوله ؟ إن القاء نظرة وجيزة على تاريخ القصيد النقدي تطالعنا على أنه طعن فى مكانته الدينية أكثر من مرة . ويقدم (Alberto Maria Carreno) (6) معلومة مهمة تلجأ اليها كذلك (Mary Ciria) : ففي القرن XVIII كان مطران المكسيك واعيا بالجدل القائم حول المكانة المذهبية للقصيد ، ربما أنه أراد التأكد من عدم وجود شيء مستنكر فيها فقد استشار الكاهنين (Juan de Mirauda) (José Ribera) . ولم يجد فيه الاول ما يخرج عن الارتودكسية بينما اعتقد الثانى أن « السلطة البابوية تستنكر مثل نظرياته » . وتواصل الجدل نتيجة لرأي (Ribera) الذى أفرز كتيبا مجهول المؤلف عثر عليه فى أوائل القرن فى سجلات المدرسية اليسوعية (San Ildefonso) كان صاحبه يدافع بشدة عن ارتودكسية القصيد . ومن الطبيعى أن يدافع أحد عن نظرية باتت فى مأمن من القدح .

(5) Georgius Schurhammer, S.I., y Josephus Wicki, S.I., Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, t. 2, Roma, 1945, p. 535.

(6) A.M. Carreño, Fray Miguel de Guevara y el célebre soneto « No me mueve, mi Dios, para quererte » México, 1915, p. 33.

ولا ريب أن القصيد ، بقطع النظر عن أرتودكسيته يتضمن موضوعا دينيا مفتوحا للجدل . ولم يتخل بعض النقاد عن التحذير من خطر القصيد رغم أنهم كانوا يدافعون عن نزاهته المذهبية : من بينهم (Carreno) (op. cit. ; p. 68) الذى يصرح أنه « من الممكن أن يكون ضربا من الهرطقة إن لم يكن صيحة حب ملؤها الصفاء » . (Menéndez Pelayo) فهو يعتقد (ولا أحد يعرف بالضبط لاى سبب) أن القصيد الذى « لم يفهمه جيدا أصحاب فلسفة السكينة الفرنسيين قد اعتمدوه كوثيقة لوضع نظريتهم فى الحب الصافي » (7). ورغم أن (op. cit., p. 25 Sister Mary Ciria) ترى فى كلمات (مننداس) (Menéndez Pelayo) هذه « معلومة مدهشة » (Sunprising information) فهى تعتقد أنه « منذ القرن XVII ربما بسبب فلسفة السكينة لم تتجاوب فرنسا مع موضوع هذا القصيد الاسباني » وأنه رغم وجود الجانب الدينى الذى يمكن قبوله فى القصيد « فان حالة حب كامل وحالة ندامة خاصة تلك التي تعطي رأيا واضحا فى النزاهة كالموجودة فى القصيد لسبب ما تصبح تلك الحالة غير عادية » (ibid., p. 61 - ibid., p. 60) . ومرة أخرى نجد أسبابا تجعلنا نعتقد أنه ثمة إشكالية حول الاسلوب الجاف الذى اعتمده الشاعر المجهول فى طريقه لباب الحب . فلنلق بنظرة على موضوع الحب الصافي النزيه فى تاريخ الفكر النصرانى وسنتفطن حينها ان الموضوع خطر لانه يمت الى الهرطقة بصلة .

وكما هو معلوم فان الموضوع يبدأ بظهور النصرانية نفسها . ويقول (San Juan) في توراته : (Caritas foras mittit timorem) ويتفكر (San Pablo) فى مثل هذا الحب النزيه الذى يجعل صاحبه يفضل التخلى عن متعة الجنة أو الخضوع الى عذاب جهنم شريطة الا يبتعد عن اليسوع . وتقوم مؤلفات أباء الكنيسة بتقديم الموضوع من ذلك الصورة الشهيرة التى قدمها (San clémente de Alejandria) فى القرن الثالث فى مؤلفه (Stromata) التى يقسم فيها الناس الى ثلاثة أصناف ، العبيد (الذين يعبدون الله خوفا من النار) والمرتزقة (الذين يعبدون الله حبا فى الجنة) وأبناء الله ، الذين يحبون الله حبا نزيها . ومع ذلك يعترف (San Clemente) بأن الخوف والامل هما من التصور الشرعى النبيل الذى يدفع أساسا الى طاعة الله . ويندرج هذا الموضوع بكثرة فى مؤلفات الآباء أمثال (San Ambrosio) و (San Jeronimo) و (Dionicio) و (Isaac de Ninive) و (San Gre gorio) و (San Juan Crisostomo) و (San Basilio) وباخص (Sermo 334, n. 3 ; Sermo 385, numéros 445) (San Augustin) الذين ينشدونه .

(7) M. Menéndez Pelayo « La poesía mística en España », en Estudios de critica histórica y litéraria, II, Buenos Aires, 1944, p. 93.

ورغم ذلك فقد بدأ الاحسان أو الحب الكامل فى القرون الوسطى يطرحان مشكلا ويبين (Pierure Rousselot) فى دراسته الجيدة (Pour l'histoire du problème de l'amour) « من أجل تاريخ مشكل الحب فى القرون الوسطى » (8) أن الجدل القائم حول الموضوع قد سبق بخمسة قرون تلك المشادات الشهيرة بين (Bossuet) و (Fénelon) أى منذ القرن XII بفرنسا . وينشد (Abelardo) حبا إلهيا نزيها تماما بينما يعتبر (Hugo de San Victor) أنه لا يمكن تصور مثل هذا الحب دون اقترانه بحب الذات . وهكذا فالمشكل قائم دائما وسيبقى محل جدل طوال القرون القادمة. لكن (Santo Tomás) الذى يمثل أثره أحسن تعبير للارتودكسية الكاتولكية قد قام بجهد ديني جبار كتب له النجاح اذا أعان دون شك على تحديد الموقف الرسمى لرجال الدين . ويتمثل ذلك فى تقديم حل توافقي للمعضلة القائمة بين مفهومي الحب الالهي والحب الذاتي . ويستنتج عن طريق برهان لا يسعنا هنا أن نعيد النظر فيه أن الحبين يتفقان فى طبيعتهما . ولذلك لا يمكن فصلهما : فأرقى حب إلهي لا يقدر على إلغاء ذلك الحب الذاتي الذى قد تمليه الرغبة فى الجنة أو الخوف من النار . وسيصل الجدل القائم حول الحب الخالص الذى دافع عنه باعتدال فى الرون المقوالية فقهاء كثيرون مثال (Duns Escoto) و (Jean Gerson و Nicolas de Cusa) الى أوجه من خلال الجدالات الشهيرة فى فرنسا القرن XVII . ويظهر أن (San Francisco de Sales) نادرا ما ينجو من استنكار الكنيسة لمنظاره المذهبي للاحسان النزيه من خلال كتابه (Traité de l'amour de Dieu) (حقائق فى الحب الالهي) . ويؤكد «قاموس الروحانية» (Dictionnaire de la spiritualité) على هذا الامر : فـ (San Francisco de Sales) يفهم الحب الخالص على أنه حالة نفسية . ويتجلى لنا اذا من خلال علم الكائنات أن (Santo Tomas) يذهب الى أن حب الخير للذات وحب الاله لا يختلفان . وهو يعتقد بدون شك حسب نظرة نفسية أو عاطفية أنه عندما تقوم العزيمة ببادرة حب فهى تترك جانبا للحظات كل مصلحة ذاتية . « للحظات فقط لانه لو تواصل الامر لكانت حالة حب خالص بعيد عن الترجي الشيء الذى تدينه الكنيسة » (9) . هذا ما يسارع بتوضيحه اضعوا القاموس الذى سبق ذكره (وهو ما يطابق السؤال الآتي : هل يجب أن تمثل نزعة الحب فى القصيد لحظة عابرة لتكون « كاتوليكية » ؟) .

أما « جون بيار كامو » راهب بلاي (Jean P. Camus) الذى اقتفى أثر (Sau Francisco de Sales) فقد رجع الى دفاع أستاذه عن الحب الخالص فى

(8) En Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Münsters, 1908.

(7) Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et Mystique. Doctrine et Histoire. t. 2, Paris, p. 611.

2017-05-16 23:16

كتابه الصادر سنة 1640 :«الدفاع عن الحب الخالص من مهاجمات الحب الذاتي» (Défense du pur amour contre les attaques de l'amour propre) خاصة وقد تعرض الحب الخالص فيذلك الحين الىهجوم فيمؤلف صوفي مجهول ربما أصدره أحد اليسوعيين . وقد تسبب هذا المؤلف الذى شجع (Camus) على أطروحته فى قيام جدل أو مناقشة لان (Antoine Sirmond) بادر الى الرد على نظريات «كامو» فى كتابه «الدفاع عن الفضيلة» لسنة 1641 (La défense de la verte) واهتم (Henri Bremond) فى كتابه الكبير « التاريخ الادبى للاحساس الدينى فى فرنسا » (Histoire littéraire du sentiment religieux en France...) (10) بصفة ضافية بهذا الجدل الذى يعتبره « ما قبل نزاع فلسفة السكينة » (Préquerelle du quictisme) . وإن (Camus) تلميذ (San Francisco de Sales) ـ كما رأينا ـ المعتدل نسبيا لا يصل الى ابعاد أحاسيس الخوف والرجاء بصفة كلية وهو الذى اعتمد فى ذلك على مقال غريب للمؤرخ الفرنسى للقديس لويس ملك فرنسا . وقد جاء فى هذا المقال المشهور الذى كتب سنة 1309 عن سن تناهز 85 من العمر والمتعلق بحرب الصليبية (San Luis) ان الاخ (Yves) المبعوث من قبل (San Luis) فى مهمة الى سلطان دمشق وجد فى طريقه عجوز تحمل مجمرة نار وجرة ماء . وعندما سألها عن سر ذلك أجابته بأنها تريد أن تحرق الجنة وتطفيء النار (جهنم) بالماء حتى يحب المؤمنون الله لذاته . وقد سمى (Camus) هذه العجوز الغريبة « احسان » (Charité) ، واتخذها رمزا لنظريته فى الحب . ورغم كل المهاجمات (من ذلك أن (Sirmond) وضع حيز الشك الوجود الحقيقى « لهذه المرأة الغريبة ») وضع أسقف (Belley) فى الصفحة الاولى من كتاب «الصدقة أو صورة الصدقة الحقيقية في قصة ناسكة من حياة القديس لويس» باريس 1641 (La charité ou le portrait de la vraie charité, histoire dévote tirée de la vie de Saint Louis ; Paris, 1641). صورة لهذه المرأة الاسطورية للفنان « ابراهيم دي باسي » (Abraham de Bosse) .

ولكن الجدل الاكثر شهرة والمتعلق بالموضوع ـ جدل (Bossuet و Fénélon) ـ عرف نهاية سيئة كما هو معلوم . ففي محاولته الاستعانة بمؤلفات الكنيسة (وخاصة مؤلفات (Sau Clemente)) دافع (Fénelon) بكل قواه عن الحب الخالص . وقد هاجم (Bossuet) مطران (de Meaux) المخلص للمذهب الاكويني كتاب : تفسير حكم القديسين المتعلقة بالحياة الباطنية » (Explication des maximes des saints sur la vie intérieure) باريس 1697 فى جوابه « كتابات مختلفة أو مذكرات حول كتاب تفسير حكم القديسين »

(10) منذ انتهاء الحروب الدينية الى يومنا هذا الجزء الاول ـ باريس ـ 1929 .

2017-05-15 15:30:03

(Divers écrits ou mémoires sur le livre « Explication des maximes des saints »)
لكن الكنيسة طعنت فيه بشدة أكثر حكمت عليه فى الآخر فى خطبة يوم 12 مارس 1699 للبابا (Inocencio XI) . ولقد أنكر من الكتاب 23 اقتراحا من بينها تلك التى تدافع عن مذهب الحب الكامل . ويعتبر (Fénelon) « ان حالة الحب الخالص المجرد عادة من كل دافع انتفاعي كالشوق الى جزاء السماء والخوف من العذاب المؤبد حالة شرعية وطبيعية بالنسبة الى المسيحي الصادق . ومفهوم ذلك إقصاء مواقف الرجاء وحب الخلاص من الحياة الروحية باعتبارها تطلعات غير شرعية » منجد الروحانية ص 646 (Dictionnaire de spiritualité) . ومرة أخرى نقف على خطورة الموضوع : لان عدم الدفاع على شرعية الاحساس بالخوف والرجاء يعني الوقوع فى الزندقة . وقد أذنب (Fénelon) عندما غالى فى نعته لموقف القصيد الديني بأنه « مبالغة فى الاحسان » . وإن المؤلف المجهول الذى أخذ حذره فى الابيات الاخيرة إذ لم ينكر أبدا وجود الجنة والنار يبدو فعلا ـ كما رأينا ذلك مع النقاد ـ أنه لا يتجاوز حدود الارتودكسية . ولكن لا مجال للشك فى أن الاحسان المبالغ الذى ينادى به يقترب كثيرا من الهرطقة ولم يكن موقفه من الحب الخالص مقبولا أو شائعا بين النصارى . ومن ثمة اشكالية الشرعية المذهبية للقصيد التى شكك فيها أكثر من مرة فهل يمكن تفسير غموض نسبة القصيد على ضوء أفكاره الدينية المتناقضة كل التناقض والخطيرة كل الخطورة . قد يكون ذلك . ولكن يجب أن نتذكر أنه لما أدين (Fénelon) إدانة جعلت مطران مكسيكو يقترب دون شك من أفكار القصيد الدينية كان القصيد موجودا بعد . ورغم أن بعض النقاد يرجعونه الى القرن XVI (فحتى الأن أقدم طبعة تعود الى سنة 1628 وظهر بين قصائد أو احداث مغمورة أخرى (وسنعود الى هذا أيضا) « فى حياة الروح لمعرفة مخاطبة الاله والاتحاد معه » la vida del espiritu para saber tener oracion y union con Dios للدكتور (Autonio de Rojas) . وبالتالى رغم أنه يمكن اعتبار القصيد أرتودكسي ورغم أنه صدر قبل حملات الكنيسة الرسمية على مثل هذه المواضيع فهو يقرن بتقاليد ايديولوجية فى الحب كانت موضوع جدل منذ القرون الوسطى وأصبحت ضربا من الهرطقة يوم بلغت ذروتها .

ولكن توجد ظروف اضافية أخرى قد تكون جعلت من موضوع الحب الكامل موضوعا خطيرا فى اسبانيا القرن XVII أو XVI . ولنعد الى المعلومة الهامة التى قدمها المؤرخ (Joinville) والتى ذكرت مرات عديدة لكن لم يتناولها النقاد بالدرس جيدا (11) .

(11) راجع : Marcel Bataillon, « El anónimo del soneto No me mueve, mi Dios « para quererte » en Varia Lección de Clásicos Españoles, Madrid, 1964, p. 421.

إن الأسطورة متداولة بين العرب مما يدل على وجود الموضوع فى الاسلام ولم تعتبر مجرد خرافة فى فرنسا لكن شأنها مغاير تماما فى اسبانيا . ففى القرنين XVI و XVII لم تندثر بعد آثار الاسلام . فلنستمع قبل كل شيء الى ما ذكره (Joinville)

«بينما كان الاخ (Yves) ذاهبا من ديره الى دير للسودان ، رأى عجوزا تقطع الطريق حاملة بيدها اليمنى مجمرة مشتعلة وباليسرى جرة ملأى بالماء . فسألها (Yves) عما ستفعل بذلك . فأجابته : بأنها تريد اشعال الجنة واطفاء جهنم . ثم سألها لاى سبب تفعل ذلك . فأجابته : لاننى لا أريد القيام بالخير حبا فى الجنة أو خوفا من النار ، ولكن من أجل حب الله بالذات الذى بيده كل شيء (12) » .

ورغم أن المؤرخ حدثنا للاسف قليلا جدا عن الاخ (Yves) فقد أعلمنا أنه كان يرف اللغة والعادات الاسلامية ، الشيء الذى جعل القديس لويس يرسله الى العديد من السفارات . وبالفعل إن هذا الملم بالعلوم الاسلامية كان يواجه فكرة وخرافة شائعة فى الفضاء الديني العربي هى مذهب الحب الضافي أو النزيه . ويؤكد لنا (Emile Dermenghen) خبرا هو بديهي بالنسبة الى أى دارس للمذهب الصوفي الاسلامى : فكاريتي (Carité) التى تحدث عنها (Camus) والتى التقى بها (Yves) هى فى الحقيقة رابعة المتصوفة البصرية (أو قد تكون أسطورتها) ويأتى لنا الشاعر الصوفى المشهور علاء الدين الرومي الفارسى بنادرة (Joinville) الا أنها تأتى هذه المرة على لسان الرومي مع اثبات صريح لشخصية (المرأة المجهولة) :

« ثم روى «الرومي» كيف أن جماعة من المتصوفين رأوا يوما رابعة وباحدى يديها مجمرة وبالثانية جرة ماء تريد بهما ان توقد الجنة وتطفيء جهنم وتزيل هذين الحجابين الذين يقطعان الطريق ، فيتضح الهدف ويعبد الناس الله دون خوف من عقابه أو رجاء فى جزاءه ، لانه لو لم يكن هناك دافع للجنة والنار لما عبد جل الناس ولما أطاعوه (13) » .

عند تعرضه الى رواية «جوانفيل» أوضح (Dermenghem (op. cit., p. 30) ان « الاسطورة » الرمزية تعود الى هذه المرأة الصالحة التى عاشت بالبصرة فى القرن الثامن » .

ويتفق (Arberry) و (M. Smith) فى اعتبار أن رابعة العدوية البصرية التى توفيت حوالي سنة 801 عن سن تناهز 80 (ولنتذكر أن (Yves) تحدث عن

(12) Robert de Clari, Villehardouin, Jouinville, Froissaret, Commynes, Historiens et Chroniqueurs du moyen-âge, Bruxelles, p. 299.

(13) أنظر : Emile Dermenghem « Essai sur la mystique musulmane », Paris, 1931, p. 31.

« امرأة عجوز ») هى التى أدخلت موضوع الحب الصافي عند الصوفيين فبها كانت تقرن بوادر فكرة الصوفية فى مذهب الحب الالهي الذى أصبح فيما بعد الركن الاساسى للحركة » (14) · وتؤكد ماڤريت سميث (M. Smith) فى دراستها عن رابعة الصوفية ومتبعيها الصالحين فى الاسلام على الاخبار الكثيرة المشكوك فيها عن حياة هذه الناسكة المتعبدة الغريبة · وكثيرهم علماء الدين والشعراء الذين ألقوا لها ، ولكن من الصعب هنا الفصل بين الاسطورة والحقيقة . وعلى كل حال يجب التذكير بأن رابعة ، زيادة على كونها تمثل نواة الاساطير المتعلقة بالحب الصافى (51) ، فهى صاحبة قصائد وهمية تتعلق بنفس الموضوع · وقد ذكر الشاعر الفارسى المشهور فريد الدين عطار إحداها (16) فى كتابه « تذكرة الاولياء » (Memorial de los santos) · وإننا لا نستطيع أن نثق فعلا فى القيمة الوثائية للنص الادبى لخيال العطار حيث من المهم أن نبين مدى تداول وشيوع هذا الغرض الدينى .

وقد تحول الموضوع مبكرا فى الاسلام الى شعر · ومن الغريب أن آسين بلاثيوس (A. Palacios) لا يذكر تلك الاشعار المنسوبة الى رابعة عند تعرضه الى العديد من القصائد العربية المتعلقة بالحب الصافى وهذا مصدر آخر . فأبو طالب المكي يعطينا فى كتابه « قوت القلوب » رواية أخرى للقصيد المذكور محرفة بعض الشيء وينسبها من جديد الى رابعة (17) ، ولكن رابعة ليست هى الرمز الوحيد لذلك . فلقد سبق أن قلنا ان الاحسان النزيه فى الاسلام يمثل موضوعا دينيا متداولا · ويبين آسين أن « الموضوع يملأ صفحات الكتب الدينية بالحكايات والاحداث المثالية لهذا الحب البطولي الذى يمجده أصحابه نثرا وشعرا · ولا يمكننا التوقف كثيرا فى تطرقنا لهذا الموضوع الشاسع ولكن يمكننا أن نسوق البعض من الامثلة التى تمثل مادة لتأليف كتاب والتى تعطي فكرة عن خطورة الموضوع المذهبية فى الثقافة الاسلامية · ففى كتابه « ديوان أبي بكر الشبلي » يذكر كاميل م· الشبلي (19) كلمات هذا الصوفي

(14) A.J. Arberry Sufism. An Account of the Mystics of Islam, London, 1968, p. 43.

(15) — Farid al-Din Attar, Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al Auliya ». Memorial of the Saints, tr. A.J. Arberry, London, 1966, p. 48.

أنظر أيضا : — Margaret Smith, Râbi'a the Mystic and her Fellow Saints in Islam, Cambridge University Press, 1928, p. 71.

نحترم نقحرة الزملاء والنقاد الذين نستشهد بهم ولكن نعتمد فى ما يخصنا على نظام النقحرة الممول به فى مجلة الاندلس ، على الرغم من بعض التضارب .

(16) راجع 'Attar, op.cit., p. 51.

(17) راجع نفس المصدر للناقدة Margaret Smith ص · 102 — وقد استشهدت فى الباب الثالث ، ص 57 «بقوت القلوب» .

(18) M. Asín. El Islam cristianizado. Estudio del « Sufismo » a través de las obras de Abenarabi de Murcia, Madrid 1931, 1981-2, p. 245.

(19) بغداد ، 1967 — ص 10 . نشكر الكاتب على المسانرة التى لقيناها منه عند انجازنا لهذا العمل أيام كنا ندرس معا بجامعة هارفارد . كما نشكر زميلتها وسمة شورباشى على الترجمة والمعلومات البيبليوغرافية التى أفادتنا بها .

2017-05-16 15:16:16

الخراساني الذى أنهى حياته فى ملجأ . فعند وصوله الى درجة عليا من الوعي والالهام قال الشبلي: «يا رب أخف الجنة والنار بين أشيائك الخفية لكي تعبدوا أسبابا ظاهرية » ويشير كذلك الاستاذ الشايبى الباحث المجتهد فى هذا الموضوع المتعلق بالحب الخالص فى الاسلام الا أن العطار (op. cit., p 281) ينسب الى الشبلى طرفة ، تشبه تلك التى نسبت الى رابعة : فقد شوهد مرة وبيده فحم ملتهب . وعندما سئل عما سيفعل به أجاب : بأنه يريد احراق الكعبة لكي يعبد الله دون سواه . وشوهد مرة أخرى بيده قطعة خشب تشتعل من الطرفين . وسئل ثانلة بنفس السؤال فأجاب : بأنه يريد احراق جهنم والسماء بكل طرف لكي يعبد الناس الله دون سواه (20) . أما أبو سعيد حراز فانه يبني نظريته على مثل هذه الافكار الدينية « لقد تخلى المتعبد باطنيا عن رغبة الجزاء (السماوى) » (21) ونجد نفس الفكرة عند يحيى ابن معاذ الرازي : « ما الفرق بين الذى يذهب الى المأدبة من أجل المأدبة والذى يذهب اليها من أجل الحبيب : إن السماء سجن للمتعبدين والارض سجن للمؤمنين » (Dermeghem op. cit, pp. 31 - 32) وعند الشاعر الحلاج الذى صلب ومثل به حيا من أجل أفكاره التى جاء فيها : أن التنازل عن هذه الحياة الدنيا هو زهد الحواس والتنازل عن متعة الجنة هو زهد الروح (ibid, p 29) . أما أبو الحسن الزرقاوى وهو الشاعر المعتدل فقد اقترب أكثر من بؤرة القصيد المذهبية حتى يبقى وفيا للارتودكسية : « إني لا أدعي أنه لا وجود للجنة والنار ولكني أعتبر أنهما غير موجودين بالنسبة إلي لان كليهما خلقهما الله ، والمكان الذى أنا فيه لا يتسع لاى شيء خلق » (22) .

ومن بين القصائد المتعلقة بالحب الكامل التى يذكرها آسين بلاثيوس فى كتابه (Islam Cristianizado) « الاسلام المنصر » والتى يربطها عرضا بالقصيد المغمور نذكر واحدا يحافظ هو الآخر على تشابه كبير بالقصيد وقد ذكره ابن عربي فى كتابه « فتوحات » (II. 458) ونسبه الى تلميذ شاب لدلون المصرى .

كلهم يعبدون الله خاضعين لانهم من نار جهنم خائفين

ويعتقدون أن الخلاص من هذا العذاب هو بمثابة النصر الكبير للذات .

(20) « Once Shibli Was observed running with a burning coal in his hand. Where are you going ? » they asked. « I am going to set fire on the Kaaba, he answered, so that men may henceforward care only for the lord of the Kaaba ». On another occasion he was holding in his hand a piece of wood alighted at both ends. « What are you going to do ? » he was asked. « I am going to set Hell on fire with one end and Paradise with the other, he replied, so that men may concern themselves only with God ».

(21) Paul Nwyia, Exégèse coranique et language mystique, Beyrouth. 1970, p. 205.

(22) Reynold Nicholson, Poetas y místicos del Islam, México, 1945, p. 116.

لكنني أنا لا أهتم لا بالحب ولا بجهنم
ومن الحب الذى لله أحمله لا أريد جزاء ولا أنتظره

ورغم أن مذهب الصوفية فى الاسلام لا يجادل شرعية هذا الحب المفرط ولا التوق اليه فهو على يقين من صعوبته البطولية (23) . من بين مشاهير المنظرين فى الصوفية ابن عربي المرسي الذى لا يستخف بالموضوع . وعلاوة على جمع منتخبات من قصائده وقصائد غيره المتعلقة بالاحسان ، فقد أطرى هذا الصوفى الاسبانى الاسلامى مرات عديدة على شروط هذا الحب .

... [ان الجانب الروحانى للحب] يحملنا الى الآفاق السامية والتخلى عن الصالح الذاتى من أجل الحبيب ، إن هذا الحب الروحاني تجاه الله هذا الحب الافلاطوني الخالص النزيه والرومنسي يتمثل فى الاستسلام الى الله دون أى طمع ولا لنفسه ولا لغيره لان ذلك يتنافي مع أى نزوة مغايرة لذات الله ، كانت حلالا أو حراما . ولذلك هو ينفي حب الجنة والخوف من النار (24) . ويبدو أن حدس الغزالي أحد علماء الدين الاسلامى الافاضل الذى وفق بين مذهب الصوفية والمذهب الارتودكسى فى الاسلام أكثر تعبير ففى كتابه «**احياء علوم الدين**» حيث خصص تأملات طويلة لدراسة الحب فى مختلف أطواره ، اقترح :

«... إن الذى يحب الله لا لشىء سوى لانه ولي نعمته ولا يحبه لذاته ، فمن البديهى أنه لا يحبه بنفس الشعور لانه يكون مرتبطا بالمنافع الكثيرة أو القليلة التى يتحصل عليها منه . ومن جهة أخرى هو لا يستطيع وقت المحنة أن يحبه كما هو الشأن وقت الرفاهية والرخاء . وهو إن أحب الله لذات الله يعنى من أجل كماله المطلق وعظمته وجلاله ، لن يزداد أو ينقص حسب المنافع التى يتحصل عليها من عنده إن كانت قليلة أو كثيرة (25)» .

ويجرنا هذا الحديث الى قضية الشاذليين فى اسبانيا ، فقد خصص آسين (Asin) كتابه «الشاذليين والملهمين» الذى جمعه تلامذته بعد وفاته ونشروه فى 8 أعداد متتالية فى مجلة «الاندلس» لهذه الطائفة الصوفية الافريقية الاسبانية التى انشأت وجوها عظيمة بين القرنين الثالث عشر والخامس عشر. وفى هذا المذهب الشاذلى الصوفى المتشعب المتكامل عشرنا على شىء كنا ننتظره فعلا : فللوصول الى أعلى درجة من الحب الالهى يجب التخلى عن منازل أو مراحل

(23) هكذا يلاحظ 'Attar, op.cit., p. 37. عي طرفة منسوبة للمصرى ذى النون .

(24) راجع نفس المصدر لـ M. Asín المذكور أعلاه . ص 247 وقد استشهر بالتحفة (4 ـ 6) لابن عربى .

(25) احياء علوم الدين . الجزء الرابع ـ ص 228 ـ 229 أنظر أيضا :
M. Asín, La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, Madrid, 1935, p. 497.

(26 M. Asín Palacios, Šāḏilies y alumbrados, Al And., XIV (1949), p. 19.

الخوف والامل السفلى . والامثلة كثيرة منها هذين المثالين لابن عطاء الله ولابن عباد الرندى اذ يقول الاول فى«التنوير» (ص 16):«ان أعلى المراتب هى تلك التى يستسلم فيها المؤمن لله لسبب واحد هو أن الله يستحق مثل هذا الاستسلام والعطاء ولا لاسباب أخرى كالانتفاع الذاتي . ويقول الثاني فى « شرح الحكم » (I ، ص 62) « إن أعمال الاتقياء الخيرة التى يؤمل منها الحصول على الجزاء الالهي أو الهروب من عقابه تمثل بوادر منقوصة مريضة. كما أنها لا تناسب كل ذى موهبة أو فطنة . بالفعل انه اذا كان من اللازم على المؤمن أن يقوم بالواجبات التى تطلبها منه الذات العليا ، فمن الضرورة ألا يقوم بفعل خير فى انتظار الجزاء أو لتجنب العقاب لان الانسان عبد الله وهو فى حاجة اليه . أما الله فهو غني عن حاجات عبده . وهكذا فان المؤمن اذا قام بعمل صالح لسبب ذاتى ، فهو لا يستجيب للاوامر الالهية وهذا يعود الى جهله وإهماله وضعف إيمانه (27) ورغم أن المستشرق الشهير لا يتعرض الى ذلك مباشرة ـ ينقص الجزء الاخير من الكتاب ـ فالحب اللامتناهي الذى يميز الاسلام كثيرا هو أيضا حجر محك بالنسبة الى الملهمين تلك الطائفة الغريبة التى تتصل فى روحانيتها بالشاذليين . ورغم أن (Bataillon) يعتبر أن ربط القصيد بأداء هؤلاء المضطهدين هو أمر اعتباطي ينبه عرضا الى وجود الاحسان الكامل عند « أفراد ملهمي مملكة طليطلة الذين ينكرون الاطفال » (28) . وفعلا إن أول اقتراح فى مرسوم ملهمي طليطلة الذى نشره(Antonio Marquez) فى آخر كتابه (29) الذى يدور حول الموضوع يقول :

I ـ إن النار موجودة وإن قيل العكس فلكي نخاف كما يخاف الاطفال عندما يقال لهم : « احترس ، الغول » .

إن هذا الرأى ضرب من الهرطقة وخاطىء وهو يناقض الانجيل والاوامر الالهية العادلة التى تشرع العقاب الابدي جزاء للآثام القاتلة وتكفيرا للذنوب المقترفة فى هذه الحياة .

وتوجد نفس الفكرة على تغييرها فى « قضية » (Pedro Ruiz de Alcaraz) وهو على ما يبدو أحد الاديولوجيين الاساسيين للحركة : ... « ليس للاطفال تجارب لذلك يقع تخويفهم من النار بيد ان الرجال الابطال الذين هم فى قمة

(27) أنظر أيضا : Al Andalus XV (1950), p. 22.

(28) وقد استشهد بمنشور ملهمى طليطلة Marcel Bataillon, op.cit., p. 427.
(A.H.N.M., Madrid, Inquisición, lib. 1299, F., 552r, prop. num. 1).

(29) Los alumbrados, Orígenes y filosofía, 1525-1559, Madrid, 1972, p. 275.
وقد اعتمد الكاتب على المخطوط رقم 14 للارشيف التاريخى الوطنى بمدريد ـ قسم دواوين محاكم التفتيش .

الاكتمال لا يخافون من النار لانه خوف بدائي وحقير بل يخافون من خدش الحبيب وهو خوف فرعي مرتبها بطاعة الاله (30) . إن هذا الرأى لـ (Alcaraz) الذى كلفه فى ما كلفه السجن المؤبد يطابق تماما مذهب « الحب الكامل » فى قصيدنا . وليس هناك مجال للشك بأن الموضوع حتى فى صيغته الارتودكسية ، أخذ يفقد قيمته وأصبح خطيرا فى العقد الاول القرن XVI ذلك أن الملهمين أكدوا بالحاح ـ وربما كان ذلك تجنبا الشكوك ـ على الاحسان النزيه . ويؤكد أنطونيو ماركز (Antonio M árquez) على « أن موضوع الحب متواتر كثيرا فى منهجية الملهمين الى حد أنه يمكن القول دون مبالغة أو مغالاة إن كل ذلك يكون قضية ضد الحب » (op. cit, p. 205) وتشاطر كذلك (Isabel de la Cruz و Maria Cazalla) الرأى الذى يؤكد على الاحسان النزيه وعلى نكران الذات عند القيام بالمعروف . وأمام التعقد المذهبى لهذا الصنف من الملهمين ، فاننا نشاطر رأى (Fray Domingo de santa Teresa) من انهم لا يرفضون فكرة وجود النار فحسب بل يرفضون وجوده الفعلي : « لا يجب البتة اعتبار وجود النار كدافع من دوافع العمل عند المسيحي » وهى نظرة تتوافق مع مذهب القصيد . فمن كان أولئك الملهمون الغامضون المضطهدون الذين هم كما رأينا ناطقون باسم روحانية تتماشى (وأحيانا تتشابه) مع روحانية قصيدنا المغمور ؟ إنه لمن الصعب تحديد ذلك . وكما أشار الى ذلك (Domingo Ricart)(1) فان تعاليم الملهمين وصلتنا فى شكل اقتراحات مجزأة ومنفصلة عن سياقها وقد وردت فى أكثر الاشكال أذى لهم ، وعلاوة على ذلك كانت مستندة على اعترافات أخذت منهم عنوة (تحت التعذيب غالبا) اثر قضايا محاكم التفتيش . ويلاحظ (A. Marquez) الذى يمدنا فى كتابه المذكور سابقا ببيانات ضافية عن دراسات قديمة وحديثة تتعلق بالالهام أن النقد تعرض بصفة متجانسة لحركات مختلفة فى الواقع مثل حركات طليطلة (1525) وبارينا (1575) واعتبر من صنف الملهمين وجوها مختلفة جدا عن بعضها أمثال (F. L. de Granada و I. de Loyola و F. Hernandez و Pedro R. Alcaraz) وقد أسف ماركث وله الحق فى ذلك لعدم وجود دراسات حول هذا الموضوع الخطير . وكان كتابه أول المؤلفات بهذا المدلول التى اهتمت بموضوع الملهمين وهو يعتبر تعاليمهم الضرب الوحيد من هذه الهرطقة الشاذة التى انفردت بها اسبانيا (op. cit., p 61) والتى ظهرت بادىء ذى بدء فى مقاطعة (Guadalajara) وبالتحديد فى قصر عائلة مندوسا (Los Mendoza) التى وضعت تحت حمايتها كل من (M. de Cazalla) و (F. de la Cruz) و (De Alcasaz)

(30) Fray Domingo de Santa Teresa, O.C.D., Juan de Valdés. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su época, Roma, 1957, p. 35.

(31) Juan de Valdés y el pensamiento religioso europeo en los siglos XVI y XVII, México 1958, p. 68.

المحكوم عليهم طبقا لمرسوم محكمة طليطلة . ويشاطر كل من (Ricart) و (D. de Sta Teresa) وغيرهم . رأي (Marquez) في أن من الخطىء أن تتجانس النظرة الى مختلف مظاهر حركة الملهمين خاصة وقد اتبعوا رؤية متجانسة فيما يتعلق بالمظاهر المختلفة لحركة الملهمين الذين يتبعون اتجاهات روحانية مثل اهمال النفس والانعزال واتباع الاصلاح النبوي والمسيحية البـاطنية ويشاطر (J. L. Abellan) آراء (Jean Baruzi و Marcel Bataillon) وقد لخص بكل سداد تشعب هذه الظاهرة . ففي النصف الاول من القرن XVI : «لم تكن مجالات الارتودكسية والهرطقة محددة كما هو الشأن بعد المؤتمر الديني (Trento) الشيء الذى جعل (Sainz Rodriguez) يتحدث عن «روحانية مذبذبة» وفعلا ان فلسفة ارسموس وفلسفة الفرنسيسكانية وفلسفة الالهام متداخلة ... أما التحديدات التى نراها اليوم فهى تعكس الواقع الظاهر بصدق بل تمثل تصنيفها فرضه الباحثون بعد طرق للمسألة . فاذا نحن أضفنا الى الحركات السابقة ذكرها تأثير حركة الاصلاح والروحانية الايطالية وكذلك التأثير اللوتيرى وتأثير ظاهرة الشغف بمطالعة الدراسات والبحوث المتعلقة بالثوراة التى أثرت كلها على الحركات الثلاث السابقة ، فان مسألة تحديد مجال التأثير ونطاقه مع ضبط ما يتطلبه هذا أو ذاك ، تبدو قضية يفوق حلها طاقة البشر » (32) . وفعلا إن الملهمين يكونون حركة يصعب تصنيفها ورغم ذلك فقد وجدت محاولات كثيرة لتبين أصولها وانتساباتها المذهبية والثقافية . فقد قام (M. Pelayo) الذى يعتبر أن الملهمين يمارسون شبه تصوف مرضي ومشنج للاعصاب (33) بتخمينات تخص علاقاتهم بالصوفية الفلامندية أو الالمانية . أما (Ricart) فقد ربطهم بطائفة « الاسريين » أو « بعائلة الحب » للقرن XVI أما (Angela Selke) فهي تعتبرهم من أصل إيرسموس أو لوثر بينما هم يمثلون نوعا من البروتستانية الاسبانية المستقلة عن اللوثرية بالنسبة الى (Edward Bochmer) وهناك تفسيرات أخرى (طائفة يهودية وطائفة مستقلة) . وأمام كل هذه البحوث المفصلة المتعلقة بأصل هذه الحركة الغريبة ، من الواجب التذكير برأى أكبر دارسى فلسفة ايرسموس الذى ذكر عديد المرات الا وهو (M. Bataillon) اذ يقول : « قد اندمجت فلسفة إيرسموس فى فلسفة الالهام السابقة لها (34) . وأكد (Marquez) ذلك فكتاب ايرسموس (De libero arbitrio) ظهر فى (Basilea) سنة 1524 ، وقد مضى على سجن (Acraraz) وأصحابه ستة أشهر ، وظهر احتجاج لوثر فى كتاب (De servo arbitrio) الذى نشر سنة 1525 ثلاثة أشهر بعد ظهور « مراسم طليطلة » ويؤيد

(32) « La espiritualidad española del S. XVI. En torno a varios libros recientes sobre Miguel Servet y los alumbrados », Ins., 1974, num 325, p. 14.

(33) Historia de los heterodoxos españoles, Madrid, 1944, p. 213.

34 Erasmo y España, trad. de A. Alatorre, F.C.E., México-Buenos Aires, 1950, p. 572.

(Bataillon) كل من Sanz و (Senano) و Bechmer و (R. G. Villoslado ويجدر التأكيد هنا على رأي البحاثة الفرنسي المتصل بالاسبقية الزمنية لحركة الالهام الاسبانية بمقارنتها بالحركات الاروبية المماثلة الذى أثبتته بعد ابحاث (M. A. Palacios) . فقد أبرز (Asin) مستندا على دلائل وثائقية قوية تشابهات مذهبية مذهلة بين الشاذليين والملهمين وحتى بين المصلحين الكرمليين أمثال Santa Teresa de Jesus و (Jeronimo Gracian San Juan de la Cruz) و. ونحن لا نحاول هنا أن نجعل حركة الملهمين فى اسبانيا تقترن بجذور اسلامية (فالحركة شديدة التعقيد وتبدو قابلة للتأثيرات المتأخرة مثل فلسفة بحتة ايرسموس والبرتستانية) بل نؤكد مرة أخرى على أن لها دينا كبيرا تجاه الطائفة الصوفية ومذهب التصوف الاسلامي عامة ولا تفوتنا الاتهامات غير المنصفة أحيانا الموجهة الى (Asin) صاحب النظرية المستشرقة مثل اتهامات (D. de Santa Teresa و Mary C. Huff و H. Hatzfeld و Jean H. Probst) و A. Marquez) و (J. L. Abellan التى لا يفسح لنا المجال هنا للتعرض اليها بدقة . ولكن يتوجب علينا الرجوع الى هذه النظرية التى توصل (Asin) بجهد الى وضعها وادراجها فى كتابه الاخير . وقد رأينا فى المدرستين أو المذهبين ان الحب النزيه يشكل الجوهر المذهبي وهو موضوع جد متداول فى الاسلام ، متشتت وخطير فى المسيحية. فهل هى مجرد صدفة ؟ بصراحة لا أظن ذلك فالتشابهات بين « الشاذليين » و«الملهمين» كثيرة جدا ورغم أنه لا مجال للتبسيط فى ذلك ، فمن الواجب ذكر البعض منها : فمثلا هناك تشابه هام جدا لم يذكره : هو اسم الملهمين نفسه فظهور الاسم (alumbrades) أو iluminados) الذى ينعت به أصحاب هذه الروحانية المعقدة المضطهدين ، هو كما قال (Marguez) أمر صعب التحديد . وإن قولة (M. Lazalla) مهمة فهى تدافع عن اتهامها بالالهام فتقول : « لقد اعتاد الناس فى (Guadalajana) تسمية كل انسان« منكمش على ذاته متعبد » بذلك الاسم . ويحاول (J. Gracian) أحد المساعدين الاوفياء لـ (Santa Teresa) الذى اتهم هو كذلك بالالهام أن يفسر الكلمة فى كتابه « تضرعات » (Lamentaciones) : « ... هم هراطقة يسمون ملهمين (Alumbrados. Dexados) لانهم يقولون إن الله هو ملهمهم وهو الذى يلقي النور فى أرواحهم غير العادية غير شدهم الى ما يجب فعله وما لا يجب فعله ، وما لا يجب فعله ، تاركين كل شىء بيدي الله وحده » (35) .

إن هذه الكلمات لتعف بدقة مذهلة الالهام والاستسلام فى الروحانية الشاذلة : ... وتتمثل (طريقة المعرفة) فى الالهام فى تصفية القلب يعني تنقيته من الاشياء التى تشغله وتكون له عائقا . وما إن يتحكم الله تماما فى

(35 Lamentaciones, Bruselas, 1611, p. 174

القلب ويقع رحمته فيه ونوره حتى يظهر سرا الكون السماوى وتنعكس عليه الحقائق الجوهرية للاشياء الالهية . فالتقي الملهم يلبع له حدس بجمال الله فيحبه والذى له حدس بجلال الله يخضع له خوفا والذى له حدس بأن الله هو أصل كل الاعمال يستسلم والذى له حدس بعظمته يمحي من شعوره كل ما يخالف صورة الله (26) .

ويتكرر ذلك مفهوم تلقي الالهام (iluminado) فى رسائل الشاذليين بصفة لامتناهية ونسوق هنا بعض الامثلة : « عندما ينير الله هذا التقي بنور سمائه» .

(أبو الحسن الشاذلي ، طبقات « ساراني » IO ، II ، ص 257) و « إن الذى يترك كل شيء بيدي الله هو إنسان متأمل بالفعل يعرف الله بنظرة باطنية سليمة ملهمة (ابن عباء دى روندا ـ شرح الحكم ـ I ، 2 (37) وفى كل الحالات يأتي مفهوم الالهام فى سياق الاستسلام كما هو الشأن بالضبط مع الملهمين . وهذا الاستسلام هو محور تتشارك فيه مرة أخرى الروحانيتان . وإن التشابهات التى يذكرها (Asin) كثيرة ومقنعة جدا الى حد أنها جعلت (A. Marquez) منتقده يسلم بأن لهذا الاستسلام الروحانى للملهمين «انتماءات اسلامية مشملة» (38) وهى تبرز أكثر عندما نراجع مظاهر أخرى لمذاهب الشاذليين والملهمين مثل نزاهة الانسان فى الحب أو فى حالة الالهام والدعاء السري المفصل على الدعاء الجهري أو على الطقوس (الذى تقر التعرض اليه قبل أن يقوم بذلك إيرسموس) وإلغاء الارادة الذاتية كمنهج للوصول الى الحرية الحقيقية وتصور الطبيعة الانسانية البائسة الفاسدة مع الاعتراف الشديد بالافضال الالهية (ولنتذكر مدرسة « فضل المسيح » (Escuela del beneficio de Cristo) والجبرية والحياة والعمل تحت رعاية الله الدائمة وعينه الساهرة. ويبدو أن للعادة الغريبة (Alcarez) وأصحابه الذين يتشبثون بالتستر بالعبادات أو المعاطف (« بسترة من جلد وخمار » (Marquez) ص 149) أصولا شاذلية . وحاولت (M. de Cazalla) جاهدة تبركة هذه العادة التى توقت الريب عند محكمة التفتيش فهى تقول : « يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن النساء المسيحيات في (Guadalajara) اعتدن قراءة الكتب باللهجات الاسبانية وتغطية رؤوسهن حتى تتوارى عن الانظار »(39) .

(36) M. Asín Palacios, art. Cit. Al Andalus, XIII (1948), p. 267.

(37) أنظر نفس الكاتب ـ مجلة الاندلس ـ العدد الرابع عشر ـ ص 8 .

(38) المرجع المذكور أعلاه ـ ص 255 .

F. Domingo de Santa Teresa (op. cit. p. 40)

(39) يستشهد بـ Procedimientos de Melgares Marín, Procedimientos de la Inquisición, II, 110.

2017-05-[illegible]

وإن الشاذليين المسلمين الاسبان واصفون جدا فى دفاعهم عن هذه العادة : ... عندما تغلق أبواب الحواس تنبع من مراكز العرش السماوى عيون الاسرار وتأخذ طريقها الى القلب . ولذلك يجب الالتجاء الى مكان مظلم وتغطية رؤوس بالجلباب إن لم يكن ذلك ممكنا (A. Palacios)، المقال المذكور ـ العدد ـ 1946 ـ ص 17 (A. Palacios, art cit., AC And XI (1946) p. 170) وهناك اقتراح آخر فى رسالات طليطلة يرجع الى فكرة هرطوقية متداولة كثيرا بين الملهمين مفادها (« أن حب الله عند الانسان هو الله بذاته » ، « أن قلب الانسان هو الله » ، « كل شيء هو الله » ، « كل شيء هو الله ومن الله ذاته ») وهى اقتراحات وردت عند أبي الحسن الشاذلي :

إن النية الخالصة هى نور يأتى من عند الله الذى يضعه فى قلب عبده المؤمن وذلك يفصله عن كل شيء ليس الله (مجافير 65 ـ 66 نفس المرجع Majāfir, 65 - 66, ibid, XIII (1948) p 258) ـ ص 258 ـ XIII (1948) أما طريق الذين يحبهم الله والذين اختارهم فهو طريق يعرج من الله الى الله ومن أجل الله ، لانه من المستحيل الوصول اليه عن طريق شيء آخر سواه . (طبقات ص 7 ـ 10 الجزء الثانى نفس المرجع 1949) . وهناك قولة (Alcaraz) معبرة فعلا سوف تجد صدى عند المستعربين « أشار اليها (Márquez) ومفادها أن كل الكتب المنزلة بما فيها القرآن الذى جاء به الرسول محمد جديرة بالاهتمام :

(Quaecumque enim scripta sunt ad nostram doctrinam sprita sunt et per partientiom et consolationm scripturarum spem habeamus) (40).

إن هذا الملهم المعروف لا يدافع عن القرآن فقط بل هو يتبنى كذلك فكرة التسامح الاسلامية تجاه كل الكتب المنزلة (41) . لان هناك تشابه أساسى آخر بين الشاذليين والملهمين لم يبرزه النقاد بما فيه الكفاية فمختلف المواقف المذهبية التى بينها بدقة (Márquez) وغيره عند الملهمين تجدها أيضا عند الشاذليين . وهكذا فاننا نلاحظ عند هؤلاء المنظرين الصوفيين مواقف متناقضة بين الرفض والقبول لصدقات الصالحين والروايات العجيبة والانتشاء العلنى وبين الدفاع عن قدرة النشاط والقيام بأعمال صالحة وقت الاعتكاف وبين رفض ذلك وقد يصل دفاعهم عن

(40) يستشهد A. Márquez بالمقترح الثانى عشر الذى ورد فى موجز الكراز (Sumario de Alcaraz)

(41) تتكون حركة الالهام فى غالبها من المنصرين الجدد ـ وهناك وثائق تدل على أن الكراز Alcaraz هو من أصل يهودى . فلماذا التجأ الى أفكار الروحانيين المسلمين . هذه قضية تستحق الدرس . وربما كان التسامح فى المذهب الصوفى الاسلامى هو الذى جلب فئة اليهود المهمشين كما سيجلبهم فيما بعد ايرسمو (Erasmo) ولوثر (Lu tero)

ممارسة الجنس الى حد الاشادة باعتباره يتلاءم مع الصوفية (الشيء الذى يجرهم الى رفض الرهبنة) على أنهم يعددون مزايا العفة المطلقة شأنهم فى ذلك شأن الملهمين ٠

لكن لا يجب أن يغيب القصيد عن نظرنا فأمام التشابهات المدهشة جدا بين الشاذليين والملهمين يمكن ان نتساءل : هل ورث الملهمون عن هؤلاء الصوفيين نزعتهم الى الحب الكامل الذى يصرف النظر عن الجنة والنار والحال أنهم ورثوا على ما يبدو أغراضا دينية أخرى ؟ إنها إمكانية وجيهة ٠ ومن الوجيه أيضا التفكير بأن الوجود الملح لفكرة الصدقة النزيهة عند رجال الدين والصوفيين العرب (الصوفيين عامة تماما كالشاذليين) جعله موضوعا خطيرا عندما أصبح متداولا فى الروحانية الاسبانية فى العهد الذهبي ٠ فهل تقترن هذه الفكرة بالعرب ؟ وهل أصبحت هذه الفكرة خطيرة فى اسبانيا والحال أنه يبدو أن المسلمين ورثوها عن النصرانية ؟ (أبناء «مذهب كليمنتي المتحجر» (Clemente) كما يسميهم (Asin) « الاسلام المنصر » ص 244) ٠

وإن كان ذلك فان تاريخ الحب الصافي يرسم دائرة تاريخية غريبة : من المسيحية الاولى الى الاسلام ومن الاسلام الى المسيحية مرة أخرى لتصبح بعد فكرة خطيرة ٠ ولا شك أن التحول الثقافي الذى عرفه الملهمون (وهم معظمهم من المنصرين) قد أثرى روحانيتهم لانه يمكنهم الاعتماد (وهم بالطبع فاعلون) على أصول مسيحية عميقة لتبرير اصرارهم العنيد على فكرة الصدقة النزيهة ٠ وهى فكرة مسيحية فى أصولها ولكنها فقدت منزلتها فى اسبانيا بعد مرور ثمانية قرون من الاسلام وبعد تكييفها من قبل الملهمين الهرطوقيين٠ فهل كان ذلك سبب اخفاء اسم مؤلف القصيد ؟

واذا اعتبرنا أن هذا التأثير الاسلامى هو عنصر فعال فى ظهور الموضوع عند الملهمين ، فذلك لا يمنعنا من أن نلاحظ تماسك ظاهرة أدبية أخرى إسبانية بحتة وهى تواتر فكرة الحب الخالص فى أدب القرنين XVI و XVII إذ لم ينفرد مؤلف هذا القصيد المغمور بهذا الموضوع فى اسبانيا ٠ وقد خصصت (Sister M. Ciria) جزء هاما من كتابها لتبيين تواجد ــ وهو غريب دون شك ــ هذا الموضوع فى الادب الاسبانى غير أنها بتغافلها عن الاحتكاكات الثقافية المحتملة التى حصلت طوال القرون التى عاشها الاسلام ، حاولت تفسير هذه الظاهرة التى اختصت بها بلاد الاندلس مبينة أن المسيحية الاسبانية دافعت عن نفسها ضد عناصر عدوانية وأكدت كما لم تفعل قط مع اعتمادها على بعض الافكار المذهبية المتواجدة فى المسيحية البدائية على هذه الفكرة للحب الصافي ٠ ويظهر لنا على ضوء تعمق المسلمين فى طرق هذا الموضوع ان الامر يتعلق أكثر بتأثير ثقافى اسلامى فى الروحانية الاسبانية

فى العصر الذهبي (42) . وهنا يطرح سؤال نفسه كيف يتم هذا اللقاء الثقافي بين الروحانية الاسلامية والروحانية الاسبانية فى خضم القرن XVI ؟ ويرى (Asin) أنه قد وجد بعد فى القرنين XVII و XVI باسبانيا مجموعات من الموريسكيين المنصرين أو نصف منصرين . وبما أن مذهب الصافية الشاذلية متقد عند الموريسكيين فى ربوع تونس فقد يكون الامر كذلك بالنسبة الى موريسكيي اسبانيا ولا يضع نقاد أمثال L. Massignon و Paul Nwyia و Jean Baruzig R. A. Nicholson محل شك التطابقات التى اكتشفها (Asin) فى المذهب الصوفي المسيحي (بالخصوص لدى (Juan de la Cruz) والمذهب الصوفى الاسلامى ، الا انهم يواصلون مجادلة الطريقة التى قد يكون تم بها اللقاء التاريخى وقد حاولنا مراجعة قضية التلاقح الثقافي هذه في كتابنا «سان خوان دي لاكروث والاسلام»(43) (San Juan de la C. y el Islam) وهى قضية شائكة لم يقع طرحها منذ وفاة المستعرب الكبير (Asin Palacios) .

ولكن لنعد ثانية الى بيت القصيد . فالمؤلفون الذين يتبنون نفس الفكرة المذهبية للقصيد يطنبون فى خطورة الامر الذى قد يكون هو السبب فى حمل صاحبه على اخفاء اسمه حماية لنفسه . وتطرق الى هذا الموضوع عدد مذهل من المؤلفين ، المتدينين وغير المتدينين الكثير منهم من المنصرين أو مشبوه فى نصرانيتهم ، نذكر منهم : Nieremberg و (D. de Estella) و (Santa Teresa) و (S. J. de la Cruz) والأب F. L. de Granada) و (Juan de Zumarraga) و (A. Antolinez) والأب San Ignacio de Loyola وحتى (Cervantes) . ولكن يجب الاشارة الى أنه من بين الذين برزوا أكثر كناطقين بلسان الاحسان الكامل و (Juan de Valadés) هذا المؤلف الغامض . قد طاردتهما محكمة التفتيش على وجه خاص لانهما كانا مرتبطين بلا نزاع بحركة الملهمين ويبدو انهما ورثا عن هؤلاء الاهتمام بالموضوع . وإن (Valdés) الذى أمل أن ينفى الى ايطاليا ليعبر بحرية عن مذهب الالهام ، كان خادما فى قصر المركيز don Diego López Pacheco حيث سمع مواعظ (Alcaraz) الذى كان بدوره خادما للمركيز . وقد أهدى (Osuna) الى هذا المركيز بالذات المتحمس

(42) لقد ورد موضوع الحب الصافى فى ايطاليا أيضا وطرقه الاب — Bernardino Ochino
راجع : Marcel Bataillon, Varia lección..., p. 423

(43) فى الصيغة لاولى لهذه الدراسة التى نشرناها فى NRFH, XXVI سنة 1975 ، ص 243 ـ 266 كنا مطابقين لـ ولنظرياته . ولكن تمعننا فى الادب الالخميادو الموريسكى جعلنا ندخل على أفكاره بعض الفوارق . وقد تمكنا من تعميق البحث فى دراسات المستعرب الاسبانى الموقر حول مدى أثر الاسلام فى العديد من المؤلفات الاسبانية .

للفرنسيسكانيين وحاميهم كتابه « مدخل ثالث الى الروحانيات » (Tercer abecedario espiritual) . أما (J. de Avila) الذى يذكره (Bataillon) بصفة خاصة على أنه لسان الدفاع عن الحب الكامل كان من المنصرين الذين طاردتهم محكمة التفتيش باتهامهم بالالهام إذ كان يقوم باتهامات سرية وتحت الحجاب (44) تذكرنا كثيرا بابتهالات الشاذليين .

وفيما يتعلق بـ (Raimundo Iulio) الذى سبق بكثير حركة الالهام فلا حاجة لنا ان نلح على ذلك . ففى المقال السابق ذكره يتحدث عنه (Hatzfeld) كمصدر أساسى ممكن للقصيد . بينما يبدو لنا أنه من المستعربين الذين طرقوا هذا الموضوع المألوف . وإنه لا يخفى على أحد أن بين (Lulio) بوضوح فى مقدمة كتاب (Amic e amat) الذى ورد في رواية (Blanquerna) الدين الذى يربطه بشعر الصوفيين الذى كان مصدر الهامه . والى جانب النساب المذكور فيما يتعلق بالحب الصافي فان هؤلاء المؤلفين ـ والعديد من الذين سبق ذكرهم ـ لهم تشابهات اضافية مع الملهمين ، ويستلزم عددهم الكبير دراسة خاصة ولا مجال هنا لذكرهم .

وإنه ليس من باب التخمين فقط اذ قلنا إنه من الممكن ربط تواتر موضوع الحب الكامل فى اسبانيا بقيامه فى فرنسا فى القرن XVII الذى بلغ أوجه مع جدالات Sirmond و Camus و Fenelon و (Bossuet) المذكورة آنفا . وفى هذا السياق يمكننا اعتبار كلمة Henri Bremond (op. cit., p 70) حول المرسوم الكنائسى لسنة 1673 ، الذى يدين حلقة جديدة من الملهمين مدخلا مفيدا جدا ولقد لجأ الناجون من محاكم التفتيش فى اشبيليا الى هولندا حيث حسب ما يقال : «نقلوا أفكارهم الخطيرة بسرعة أولا فى (Picardi) ثم فى باريس ومن ثمة تفشت من كل اتراب الفرنسى (ibid pp. 57-58) (45) يجدر التذكير هنا بأن (Camus)، أول المدافعين الفرنسليين عن الحب النزيه، كان تلميذ فرنسسكو دي سالس (G. de Sales) المفضل الذى ورث عنه تعاليمه . ورغم أن العديد من اليسوعيين (بالخصوص الفرنسيين منهم) هاجموا موقف (Ca mus) فمن اليقين أن القاعدة عدد 17 من قوانين المجموعة اليسوعية تدافع بوضوح عن الحب الكامل الذى جاء فيها « الخضوع لله حبا فى ذاته لا حوفا من عقابه أو أملا فى جزاءه » (ibid, p. 214) .

وعلى ضوء ذلك فانه ليس بالغريب أن يتهم (San Ignacio) بأنه من الملهمين . وهكذا يمكن أن نجد تفسيرا لاختفاء اسم مؤلف قصيدنا ، هذا القصيد الرائع

(44) أنظر :
Juan de Avila, Obras Completas, 2 ts., Madrid, 1952.

(45) ربما أصاب Menéndez Pelayo عندما اعتبره هذا القصيد الى حد ما ثمينا بالنسبة الى مذهب السكينة الفرنسى .

الذى يشيد بالحب المسيحى المثالى ، ومع ذلك فلربما فقد من قيمته بلن ظهرانى النصارى لانه تمخض عن مناخ اثر فيه المسلمون والملهمون • وربما تعمد الكاتب اخفاء اسمه شأنه فى ذلك شأن العديد من مؤلفي الادب الاسباني نذكر من بينهم (J. de Valdés) هذا الارستقراطى الملهم صاحب كتاب « حوار حول المذهب المسيحي » (Dialogo de doctrina cristiana) الذى برز الى الوجود سنة 1529 و (F. de Rojas) هذا المنصر الذى كان تهميشه الاجتماعى محور الدراسة الحديثة (Stephen Gilnan) (the Spain of F. de Rojas) ومؤلف (Lazarillo de Tormes) والمزعوم (Avellanada) الذى اتخذ لنفسه هذا الاسم قصد التستر والتنديد بأدب عصره •

ومغمور هو أيضا ــ وليس بالغريب ــ قصيد (Coplas de Mingo Revulgo) وربا أصبح (S. J. de la Cruz) خطيرا فى العقود الاولى من القرن XVII • وربما تعمد الادباء والمفكرون اخفاء اسماءهم عندما تعرض الى مؤلفاتهم . ذلك ما فعله على سبيل المثال (A. de Rojas) إ(46) فى استشهاده بقصائد سان خوان في كتابه « الحياة الروحية في معرفة القيام بالدعاء والاتحاد مع الاله » وفراي أقوستين (Fray Agustin) الذى علق من جديد على أشعاره الاساسية والناسكة (Cecilia del Nacimiento) التى حاولت اقتفاء أثره •

ولم يكن حظ أولئك الذين عرفوا بهويتهم عند تطرقهم الى مواضيع دينية جدالية أفضل • هذا ما بينه (Bataillon) عندما ذكر أن الروحانية الطلائعية لـ (J. de Avila) و (F. L. Granada) و (J. de valdés) كانت مصدر تعرضهم الى دواوين التفتيش سنة 1559 . وقد استمر الامر ــ وربما استفحل ــ فى القرن XVII • ففي 1616 اضطر الاب (Je:onima) الى أن يعترف بخطورة تبنيه لمقال صوفى أقل تطرفا من مقالات (Santa Teresa) أو (san Juan) وأن يتخلى عن ممارساته الفكرية والدينية •

وإن مؤلفنا المجهول سواء كان ملهما أو منصرا أو كاتبا ارتودكسيا عاديا فقد تكون فى نفسه أسباب لها تبريرها ليخفي عنا ــ وربما للأبد ــ

(46) ظهرت الطبعة الاولى سنة 1628 ــ أما Bataillon فقد اعتمد طبعة مدريد لسنة 1630 التى ورد فيها أيضا القصيد . كما ظهر من جديد فى طبعة لشبونة لسنة 1645 وحذف فى الطبعة الفرنسية بباريس وفى طبعة 1670 ــ وقد استغرب Bataillon من عدم ترجمة القصيد الى الفرنسية ...

ونتساءل من جهتنا عن مدى تأثير الجدل القائم بين Camus et Sirmond من جهة وبين Fénelon من جهة أخرى على تجنب أو احتراز البعض على ترجمته.

ويبقى غياب القصيد من الطبعات الفرنسية معبرا جدا .

(47) أنظر . Gerald Brenan « The alumbrados », Apendice II de su libro Saint John of the Cross. His Life and Poetry, Cambridge University Press, 1973, p. 198.

اسمه . وربما أصبح القصيد مصدرا لقلقه وتخوفاته . ورغم ما اكتساه القصيد من غرابة بل قل من خطر ، فهو فى تعبيره عن الحب المفرط للمسيح المصلوب يضفى صبغة اسبانية على الفكرة الاسلامية المتواترة وهذا مثال آخر « للفن المدجن الاسلامي » وشهادة على الخصوبة الفنية الثقافية التى شاهدتها إسبانيا فى عصرها الذهبي .

الباب الخامس

حول الرموز الفلكية لقسيس دى هيته

(EL ARCIPRESTE DE HITA)

إهداء إلى (Stephen Gilman)

يتضح لنا من خلال « كتاب الحب الصافي (Libro de Buen Amor) (1) أن قسيس دي هيته (EL Arcipreste de Hita) كان من المولعين بعلم التنجيم . فبعد أن بين لنا البطل الراوي نجاعة هذه العلوم استنادا الى مثال Alcaraz « ملك العرب » أورد لنا معلومات حية ومثيرة للدهشة عن قدره : فقد ولد قسيس دي هيته (EL Arcipreste de Hita) تحت برج « فينوس » إلهة الحب والجمال فكانت نزعاته الجنسية تضفي عليه مسحة كونية وهو الذى يقول : « ولدت تحت برج فينوس لأسعى فى خدمة النساء ، ولانى لا أرد احسانهن ، فقد قدمت الكثير إليهن وما زلت» (2) .

إن حبه للغواني يملأ كل أوقاته ويأخذ منه كل طاقته ونحن نعلم أن « كتاب الحب الصافي » ما كان ليوجد لولا تواتر المغامرات العاطفية فى حياة القسيس . إذ خصته « فينوس » – وهو الضارب فى الارض – بميزات تساعده فى ميوله الجنسية فجعلته مفرط الحيوية ، سلس الخطاب لا يدخر جهدا لاشباع غرائزه رغم حظه السيء أحيانا .

وقد دلنا (El Arcipreste de Hita) الى المصادر التى أفرزت معتقداته التنجيمية والتى تتمحور حول مؤلفات أفلاطون وبطليموس الى جانب العديد من الرواد الآخرين الذين من سوء الحظ أهمل ذكر أسمائهم .

(1) لن نتطرق الى قضية ازدواجية الشخصية لدى قسيس هيته . وللمزيد من التفاصيل حول جانب السخرية والتهكم فى نتاجه الادبى راجع
Alfonso Rey. « Juan Ruiz, don Melon de la Huerta y el yo poético medieval », BHS, LVI, 1979 pp. 103-116.
لن نتعرض اذا الى ما جاء فى نصوصه من تهكم وتورية . سنقتصر على مقالاته فى علم التنجيم لا غير

(2) Libro de buen amor, vol I, ed. y notas de Julio Cejador, Espasa-Calpe, Madrid, 1913, p. 64.
سنعتمد فى ما يلى على هذه الطبعة .

لندرس فيما يلي وعن كثب الفرضيات السابقة عن برج الزهرة (فينوس) الذى ولد تحته خوان رويث (Juan Ruiz) (1) :

إن كتب افلاطون التى تبجح بذرها الشاعر لا تنيرنا بما فيه الكفاية إذ لا نعثر على إشارات واضحة عن مدى تأثير فينوس فى ميولات الانسان الغرامية . وعلى عكس ذلك يبدو أن كلاوديو بطليموس (Claudio Ptolomeo) قد مهد لبعض آراء (EL Arcipreste) فى الرموز الفلكية . فقد رتب العالم الاسكندرى فى كتابه الشهير (Tetrabiblos O Quadripartitum) (3) الذى ألفه فى القرن الثانى معارف العصر وعرف فيه بالاسس النظرية والتطبيقية لعلوم النجوم التى ما زالت تعتمد الى يوم الناس هذا . ولا نبالغ اذا قلنا أن هذا الأثر هو بمثابة « الانجيل » بالنسبة الى علماء التنجيم فى أروبا القروسطية . فلنستكشفه اذا على ضوء آراء (Juan Ruiz) حول مدى تأثير الكواكب فى طبائع البشر .

إن قراءة معمقة لكتاب (Tetrabiblos) سرعان ما تجعلنا نسلم بأن (EL Arcipreste) قد تكون له معارف غير دقيقة وسطحية عن النص وقد يكون لا يعرفه إلا عن طريق السماع . إذ يصرح (Juan Ruiz) فى مرحلة أولى أنه ولد تحت « برج » فينوس ، على أنه لا يوجد هذا البرج فى علم التنجيم (4) لان فينون نجم أو كوكب يتحكم حسب نظرية بطليموس فى برج الثور وبرج الميزان ، وهكذا يكون الشاعر قد ولد بين شهرى أفريل وماى (برج الثور) أو بين سبتمبر وأكتوبر (برج الميزان) (5) .

ومن كتاب بطليموس نستنتج أن مواليد هذا البرج يخضعون الى إثارة جنسية ضئيلة جدا ، ولا تظهر عندهم إلا بكسوف فينوس . لذلك كانت ملامحهم النفسية تتسم بالوداعة والعطف وكانت لهم ميولات الى الفنون والمسرح .

وقد تكون لهؤلاء الحالمين اللطفاء نزعة الى التخنث . لذلك نعتقد أن (EL Arcipreste) لم يتمعن فى قراءة (Tetrabiblos) لأنه لو فعل ذلك لأرتد عن رمزه الفلكي .

(1) اسم الشاعر الاصلى الذى سمي فيما بعد (El Arcipreste de Hita)

(3) لا نأخذ هنا بعين الاعتبار El Centiloquium الذى نسب أيضا الى بطليموس ولكنه لا يشير الى المواليد تحت برج الزهرة (Vénus)

(4) يخلط قسيس هيته بصفة اعتبارية بين « Signo » « ascendente » « Constellaçión » و « Planeta » وأنه يعطيها نفس الدلالة .

(5) Libri quator, compisiti Syro fratri, de praedictionibus astronomicis..., Philippo Melanthone interpreti. Basileae, por loanem Oporinum, MDLIII, p. 195.

نذكر هذا المرجع باللاتينية لان ، قسيس هيته الذى قرأ TETRABIBLOS ، ربما اعتمده هو الآخر وسنذكر فى مرة ترجمة المقطع اللاتينى باللجوء الى النص الانقليزى التالى :

Tetrabiblos, ed. and trans. into English by F.E. Robbins, William Heineman Ltd ; London ;

إن كل الكواكب تهيىء الانسان للحب · وحسب بطليموس يجب أن يدرس الميل الجنسي عند كل فرد بالنظر الى الوضع الذى يكون عليه كوكب المريخ · وفينوس لا يحمل على الدعارة إلا حين يكون باديا للمريخ والمشتري· ولا يحدد فينوس الاثارة الحسية عند الرجل إلا فى حالات نادرة : مثلا عندما يتحكم الكوكب فى المرحلة الثالثة من العمر أو مرحلة الشباب (6) ·

غير ان الشباب مهما كان برجهم السمائي ومهما كان كوكبهم يعيشون حالة إثارة ويقظة جنسية ولا يمارس فينوس سلطته عليهم إلا باحتشام طيلة ربيع العمر · وهنا تجدر الاشارة الى أن (EL Arcipreste) قد تجاوز سن المراهقة حين ألف « كتاب الحب الصافي » ·

ويمدنا بطليموس بالعديد من المعلومات عن مواليد برج فينوس · وكتاب الـ (Tetrabiblos) هو بالنسبة لنا بمثابة الدليل ينيرنا عن الخصال الخلقية والخلقية لـ (El Arcipreste de Hita) (هذا اذا أخذنا مأخذ الجد ما قاله (Juan Ruiz) عن قراءاته لبطليموس) · وباعتبار انتمائه الى هذا البرج ، من المفروض أن يكون (El Arcipruste) ذا بشرة بيضاء وعيون جميلة براقة وقد تميل ملامح وجهه الى التخنث ، لكن هذا الوصف لا يتماشى مع ما ورد فى « كتاب الحب الصافي » الذى يبدو لنا فيه البطل قوي البنية ·

وقد يجد خوان رويث (Juan Ruiz) أن مواصفات بطليموس لا تتفق مع ملامحه الحقيقية (7) اذ هى تتطابق أكثر مع تحولاته فى نهاية « كتاب الحب الصافي » وذلك تحت تأثير فينوس التى تدفعه الى القيام بمغامرات مرحة · أما فيما يتعلق بالصحة فان الكوكب الذى ينتمي اليه برج (Juan Ruiz) يؤثر على حاسة الشم وعلى الكبد والعضلات (لكن أوجاع الشاعر الجسدية ترجع حسب نتاجه الادبى الى افراطه فى المجون) · على أن المتأصل فى الـ (Teirabiblos) يرى أن (EL Arcipreste) لو أنه ولد حين كان « فينوس » ظاهرا « لزحل » لجاء عاقرا · (ونلاحظ هنا بكل استغراب أن الشاعر لم يخلف أبناء رغم تعدد مغامراته الغرامية) · وعلى كل ، يبدو أن (Juan Ruiz) لم يكتسب من فينوس أو من القمر أو من غيرها من الكواكب أى تأثير سلبى على رجولته ولا يولد دون اعضاء تناسلية كاملة أو أن يحصل له فيها أذى · على أن النقاد أجمعوا على الكمال الجنسي للشاعر كشرط أساسي « لكتاب الحب الصافي » ·

وبما أننا نلاحظ على ضوء الـ (Tetrabiblos) أن الولادة تحت برج فينوس لا تضمن خصائص ذكرية خالصة بل تخلف بعض المشاكل الجنسية فلا مجال للشك فى أن (Juan Ruiz) لم يتمعن فى قراءته لبطليموس ·

(6) أنظر المرجع المذكور أعلاه ص · 443 – 444 ·
(7) نفس المرجع ص · 385 ·

ومن جهة أخرى اذا ما اعتمدنا نظرية بطليموس التنجيمية نرى أن مواليد فينوس يلقون حتفهم إثر إصابتهم بالسرطان أو بالقرح أو بالتسمم · ونحن نعرف أن (Juan Ruiz) كان نهما يحب ملذات المائدة وربما كان افراطه فى الأكل سبب وفاته · وربما سقط ضحية بعض المؤامرات لانتهاكه عرض النساء ··· وهو افتراض نجده لدى بطليموس ·

ويرى بطليموس أن مختلف مناطق الكرة الارضية خاضعة لتأثيرات الكواكب ويتحكم زحل وفينوس والتيس فى المناطق الوسطى (مقدونيا ـ اليونان ـ ثريتا · لاس ثيكلادس والمناطق الساحلية لآسيا الصغرى) الشىء الذى يجعل السكان هناك ميالين الى الموسيقى والنظافة وتجميل الجسد · وتحت تأثير فينوس تكون لهؤلاء السكان « ممارسات غريبة » إذ تظهر بينهم الشهوانية لتتفشى فى ربوع آسيا الصغرى والهند وبلاد فارس وبابل وبلاد ما بين النهرين وآشور · فهناك يقدس الكوكب « إبزيس » وتقدس أعضاؤه التناسلية · ونتيجة لذلك فان سكان المناطق محبون للرفاهة والرفض ، متأنقون فى لباسهم ومتخنثون فى مزاجهم ·

واستنادا الى ما سبق يصبح من البديهى أن الولادة تحت برج فينوس لا تعني حتما الانصياع الى الشهوانية ، اذ من أبناء فينوس من يتسم برقة التفكير وطهارة الجسم والهندام والولع بالمطالعة ولا يقع فى الرذيلة الا تحت تأثيرات سلبية للفلك ···

وقد صدق (Juan Ruiz) عندما اعترف بكل نزاهة أنه لا يعرف من علم التنجيم الا القليل النادر · وإن قرأ بطليموس فانه لم يتوفق الى استيعابه كما ينبغي ·

ولكن قد توجد تفسيرات أخرى لعجز (El Arcipreste) على قراءة الـ (Tetrabiblos) والغوص فى معانيه اذ ليس من المستبعد أن يكون قد استخلص أفكار بطليموس عن طريق الذاكرة الشعبية التى بسطتها وغيرت مفاهيمها · وقد يتفق هذا الافتراض مع المواقف التى اتخذها (Juan Ruiz) في حديثه عن علم الفلك · وقد أحدثت هذه المواقف الغريبة والشاذة ضجة لدى دارسي « كتاب الحب الصافي » · ولنذكر كيف دافع (Juan Ruiz) بحماس فياض عن فكرة سيطرة الكواكب على مصير الانسان وهى فكرة غريبة عن الفكر الدينى الرسمى فى ذلك العصر ، اذ هى تسلم بعجز الانسان على تحدى مصيره «اذ لا يمكن تكذيب النجوم» . وفى دفاعه عن حتمية الاقدار أورد (EL Arcipreste) قصة أحد الامراء ويدعى (Alcaraz) جاء فيها أن خمسة علماء فلك تكهنوا بمصير المولود الجديد (Alcaraz) ولكنهم اختلفوا فى تنبؤاتهم اذ تنبأ الاول ان الامير سيموت رجما · وتنبأ آخر بموته حرقا ، وثالث بموته غدرا ، ورابع شنقا ، وخامس غرقا · فأمر الملك

(والده) بسجن المنجمين لان اختلاف تكهناتهم دليل على بطلانها · لكن صدق المنجمون : ففي يوم من الايام ـ بعد أن أصبح الامير شابا ـ خرج الى الصيد وبينما كان يطارد فريسة سقط وابل عنيف . فحاول الامير الفرار مستنهضا جواده · وفى الطريق نزلت صاعقة فحرقته وأتلفت الجسر الذى كان مارا منه فهوى فى النهر وغرق وبقيت ثيابه معلقة بأغصان شجرة كانت هناك تصارع السيول · وهكذا فان التكهنات الخمسة قد حصلت تماما كما تنبأ بها المنجمون فاطلق الملك سراحهم وأكرمهم · إن قصة (Juan Ruiz) واضحة المعنى ، إذ يرى أن النجوم تحدد المصير ، وأن المنجمين صادقون لا محالة ··· ويتفق النقاد على أن المسحة الكاثوليكية التى حرص (El Arcipreste) على إعطائها لنهاية القصة خطيرة وهجينة عن الفكر الكاثوليكي الارتدكسي · ومفادها أن الاله بامكانه ان يغير اتجاه النجوم فى آخر وقت مثلما يمكن للملك أن يعفو على أحد المجرمين · ويرى (Felix Lecoy) أن موقف (EL Arcipreste)من قدرة الكواكب لا يتماشى مع الافكار القروسطية السائدة فى عصره والتى تعتبر أن هذه الكواكب تقف فى مواجهة الارادة البشرية · فى حين يرى (Santo Tomás) أن إعمال ارادة الانسان فى مواجهة تأثيرات النجوم أمر صعب ولكنه ضروري وجدير بالاعتبار والتقدير ·

ونجد هذه الفكرة لدى (Jean de Jandun) (وهو مسيحي من أتباع مذهب ابن رشد) و (Bocaccio) و (Dante) · كما نجدها عند الاسبان (أمثال (Juan de Mena) صاحب كتاب (El Caballero Cifar) و (El Marqués de Santillana) و (El Arcipreste de Talavera) و (Lope) و (Caldéron)) · وكلهم يختلف مع مذهب (El Arcipreste) إذ يعتبر أن الكواكب توجه ارادة الانسان دون أن تتحكم فيها ·

ويستنتج (Felix Lecoy) (8) أن (El Arcipreste de Hita) قريب فى مذهبه من العامة وقد طرح مشكلا دون أن يدرك خطورته· ويرى (Frederick Cramer) و (Julio Cejador) (9) أن الجبرية العمياء ليست حكر على بطليموس بل قل أن بطليموس يتبرأ من علم الفلك القائل بالجبرية ·

إن فكرة الجبرية فى الواقع ليست من فلسفة اللاهوت وفلسفة بطليموس فى شيء وإنما نجدها متداولة بين الشعوب الاسلامية وقد وردت فى القرآن (10) ومفادها أنها لا توجد أية قوة بشرية قادرة على تغيير المصير · وقد عششت هذه الفكرة فى عقلية المسلمين طيلة القرون الوسطى (وكما هو

(8) Recherches sur le «Libro de buen amor» de Juan Ruiz, Archiprêtre de Hita, Great Britain, 1974.

(9) Astrology in Roman Law and Politics, Philadelphia, 1954, p. 194.

(10) راجع خاصة : W. Montgomery Watt, Free will and Predestination in Early Eslam, London, 1948, et Helmet Ringgreen, Studies in Arabian Fatalism, Upsala, 1955.

شائع فقد نسبت الحضارة الغربية الى دين محمد ظاهرة الاعتقاد فى حتمية المصير) • ويرى الناقد (J. Rodriguez Puértolas) « أن فكرة القضاء والقدر التى يذهب اليها (El Arcipreste de Hita) لها جذور اسلامية شائعة بين العامة » (II) • أما الناقد (Julio Cejador) فقد اندهش لابتداع (Juan Ruiz) وأكد أن الشاعر « لم ينطق عن لسانه » وإنما تبنى علما من أهم العلوم للهروب من كل المآسي التى تحدق به ، وقد مزج فى ذلك الاسلام بالمسيحية•

لقد اقترب (Rodriguez Puertolas) و (Julio Cejador) من حقيقة الامر لان هذا المقطع المتعلق بالتنجيم فى « كتاب الحب الصافي » له مسحة مدجنة إذ كانت ربوع الاسلام مسرحا لخرافة الشاعر (Juan Ruiz) ذلك أن (Alcaraz) كان أميرا عربيا • وقد ظن العديد من النقاد ومن بينهم (Corominas) (I2) (Joan و (J.P. Wickerscham Cranford) (I3) و (J.B. Bruce) (I4) أن لهذه الخرافة جذور شرقية (I5) • وقد أتى مقال (E. Knowlton) (I6) ليثبت فى اختصار وجرأة أن الخرافة فارسية ومتداولة عند العرب •

ليست هذه هى الحالة الوحيدة التى اخترق فيها (El Arcipreste de Hita) الثقافة الاسلامية التى يبدو لديه عنها معلومات ضافية وثابتة الاصول • ودون ان ندخل فى مختلف التأويلات لـ « كتاب الحب الصافي » نقول إن علاقة (El Arcipreste de Hita) بالمسلمين واضحة كل الوضوح ولا يمكن وضعها حيز الشك • فربما ولد بين المسلمين فى جنوب الاندلس كما أشار الى ذلك (Emilio Sàez) (I7) فى أطروحته الاخيرة ولكن الاكيد هو أن الشاعر (Juan Ruiz) كان ينظم شعرا مقفى بالعربية العامية نظما جيدا ويتلاعب بالالفاظ العربية (Garoça / Alaroça) • وكان يتبنى صورة المرأة المسلمة كأجمل صورة يتغنى بها••• (I8) إن تلقائية الشاعر فى تعايشه مع المسلمين

(11) Juan Ruiz Arcipreste de Hita, Madrid, 1978. p. 70.

(I2) راجع طبعته لـ Libro de buen amor, Madrid, 1967, pp. 104-106.

(13) « El horoscopo del hijo del rey Alcaraz en el libro de buen amor », R.F.E., XII (1925) p. 184-190.

(14 The Evolution of the Arthurian Romance from the Beginnings Down to the Year 1300, Cottinger, 1923.

(I5) يعتبر النقاد أمثال أن قسيس هيته يمزج بين روايات شرقية وأخرى غربية . ومن الصعب تحديد مجال كل واحدة منها .

(16) « Two Oriental Analogues of Juan Ruiz's Story of the Horoscope », Romance Notes, XV (1973-1974), pp. 183-187.

(17) EmilioSáez y José Trenchs « Juan Ruiz de Cisneros (1925/1929—1351/1352), autor del Buen Amor » en Actas del I Congreso Internacional sobre el Arcipreste de Hita, ed. M. Criado del Val, Barcelona, 1973, pp. 365-368.

(18) لقد تلت المقالات الرائدة لـ Americo Castro حول التأثير العربى فى «كتاب الحب الصافى» عدة دراسات نذكر من بينها تلك التى جاءت على قلم

تجعلنا نميل الى أن (Juan Ruiz) كان يتلاءم أكثر مع الافكار الشعبية العربية المتعلقة بالتنجيم (وهى أفكار تقوم على الجبرية) . بينما كانت قراءاته لـ (Santo Tomas) وبطليموس محتشمة . وقد أكد ذلك (Marquez Villanueva) فى أسلوبه الشيق إذ ذكرنا « أننا أمام قصائد شعبية وليدة حياة ملؤها الالتحام والاندماج فى الفكر الاسلامى (19) أما (Puertolas) فقد أكد من جهته على أن الثقافة الشرقية كانت عنصرا لا يتجزأ من الواقع المعيش فى قشتالة طيلة القرن الرابع عشر وأن شاعرية (Juan Ruiz) قد نحتت من مناخ حيوي فعال ولم تنبثق فى العديد من الحالات عن مطالعاته لأمهات الكتب . إن هذه المعطيات أساسية إذ بدونها لا يمكننا فهم « كتاب الحب الصافي » فهما جيدا. على أننا لا ندعي البتة أن (El Arcipreste de Hita) « نابغة » ولا ننفي قراءاته المتنوعة أيام كان طالبا بالجامعة ، ولا نغفل عن زاده المعرفي الثري الذى أثرى به نتاجه الادبى عامة و « كتاب الحب الصافي » خاصة . غير أنه من البديهي أن يكون الشاعر رغم إلمامه بشتى العلوم قد اندمج فى حياة المسلمين فى القرن الرابع عشر وتأثر بها أيما تأثير . ولهذا بدت لنا ملاحظات (Marquez Villanueva) و (Rodriguez Puertolas) مناسبة جدا أثناء محاولة الكشف عن رمز فينوس الذى ولد تحته (El Arcipreste de Hita) وقد وضحنا فيما سبق ان مصادره المكتوبة لا تمت لافلاطون وبطليموس بصلة . وإن كان الشاعر يحاول التأثير علينا بالاشارة الى هذه الاسماء الشهيرة . فعلاقة (El Arcipreste de Hita) بـ (Tetrabiblos) هى نتيجة للالتحامه بالفكر الشعبى العربى فى شبه جزيرة الاندلس . وهنا نذكر بادىء ذى بدء أن مؤلفات بطليموس قد دخلت الى أوروبا عن طريق الترجمات العربية . فكتاب (Tetrabiblos) لم يترجم من اليونانية (لغته الاصل) الا فى مستهل القرن السادس عشر ، ولكنه عرف بفضل الترجمات العربية التى قام بها ابراهيم ابن سلط (ويعتقد (Francis Carmody) (20) أن مصلح ترجمات ابن سلط هو ثابت بن قرة أو حنين بن اسحاق) (21) فى القرن التاسع . وقد ترجم بدوره (Platon de T ivoli) كتاب (Tetrabiblos) سنة 1138 وذلك بالاعتماد على المصادر العربية (وتجدر الاشارة هنا الى أن كل ترجمات (de T ivoli) قد اكتملت فى برشلونة) . وقد اعتمد (Aegidus Tebaldis) من ناحيته على

J. Martínez Ruiz — Juan Vernet — F. Márguez Villanueva ... Lecoy — Richard Kinkade — Joaquín Lomba de

ونحن نأمل أن لا تأخذ هذه المقالات طابعا جدليا بقدر ما تتناول الموضوع بصفة علمية .

(19) « El buen amor », en Relecciones de lieratura Medieval, Sevilla, 1974, p. 73.

(20) Arabic Astronomical and Astrological Sciences in Latin Translation. A Critical Bibliography, Univ. of California Press, 1956.

راجع أيضا Juan Vernet, La cultura árabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978.

(21) أنظر المرجع المذكور أعلاه لكل من Cramer ص 195 Robbin ص III × . نسبان الترجمة الاولى الى العربية لحنين بن اسحاق .

مراجع عربية فى ترجمته لكتاب (Tetrabiblos) سنة 1250 مثل الترجمة المشروحة لعلي بن رضوان المتوفى حوالي سنة 1068 . وقد انتشرت شروح ابن رضوان ، الطبيب المصرى الملم بعلوم التنجيم فى أوروبا بعد أن طلب الملك الحكيم الفونسو العاشر (Alfonso X) ترجمتها الى كل اللهجات اللاتينية .وقد مرت كل مؤلفات بطليموس على أياد عربية انتشلتها فى غالب الاحيان من آفة النسيان .

ويرى (Lynn Thorndike) أن علوم التنجيم لبطليموس قد نقلت من العالم العربى الى العالم اللاتينى فى القرن الثانى عشر ، وانتشرت فى كل أنحاء أروبا وأثرت فى آفاقها المعرفية طيلة العصر الوسيط وعصر النهضة .

وقد اشتهر كتاب (Almagesto) لبطليموس بين العرب (22) وأثار اهتمام العديد من المترجمين من بينهم حنين بن إسحاق والحجاج بن يوسف بن مطر الذى أهدى ترجمته العربية الى الخليفة المأمون وذلك سنة 829 . ولم تأت ترجمة (Almagesto) من اليونانية الا بعد ذلك بكثير أى سنة 1175 على يد (Gerardo de Cremona) .

أما **كتاب** (EL CENTILOQUIUM) (الثمرة بالعربية و (KARPOS) باليونانية) المتمثل فى مجموعة من القواعد الموجزة عن التنجيم فقد شرحها العرب عن طريق علي بن رضوان وإن كان (CARMODY) يعتقد أن عددا من العلماء الآخرين قد ساهم فى ترجمة الكتاب مثل أحمد بن يوسف المصري وأبو جعفر بن يوسف وابن الداية وأحمد بن ابراهيم .

ونؤكد مرة أخرى على أن الترجمات الغربية التى قام بها (Platon de Tivoli) و (Hugo de Santalla) و (Juan de Sevilla) قد اعتمدت على الترجمة العربية وجاءت متأخرة جدا .

لقد اهتم العرب ببطليموس طيلة العصور الوسطى وانتحلوا أفكاره وتبنوها الشيء الذى جعل (CARMODY) يقول : » إنه ما زال يعسر علينا اليوم التفريق بين الاعمال الاصلية لبطليموس وبين ما نسب الى العرب من كتابات حوله ، صبغت بطابع عربى عريق » .

وفى الحقيقة يمكننا أن نؤكد مرة أخرى أن بطليموس قد ترك منذ القرن التاسع وخلال العصور الوسطى الاثر العميق فى الفضاء المعرفي العربي وتتلمذ عنه الكثير من المسلمين . من بينهم المنجم الشهير « ما شاء الله » المتوفى سنة 815 (الذى عرف به فى أوروبا (Juan de Sevilla) هو أبو علي

(22) اسم Almagesto من أصل ايرانى وليس بالعربى حسب ما يفترضه Knuitzsch ولكن العرب هم الذين نشروه . (أشكر الزميل Juan Verne على هذه المعلومة)

المعروف لدى الاسبان بـ (Albohadi Alchait) صاحب كتاب « المواليد » الذى ألفه سنة 854 · أما اليهودى الخرسانى سهل (المعروف لدى الاسبان بـ (Zahel Benbriz) والمتوفى سنة 822) فقد اعتمد كتاب (EL Tetrabiblos) بشكل خاص فى مؤلفه « كتاب فى الاحكام الفلكية » · فى حين أن مقالات (De speculis comporantibus) للحسن (المتوفى سنة 965) فقد نسبت رأسا لبطليموس · والجدير بالذكر أن مكتبات أوروبا والشرق تزخر بالمئات من المخطوطات العربية فى علوم التنجيم والمنسوبة الى بطليموس بدأ بعض الباحثين مثل (CARMODY) و Thorndike و (Juan Vernet) فى جردها واستكشافها ·

لقد عرف العرب الكثير عن حياة بطليموس ونحن ندين لهم بالمعطيات القليلة التى وصلتنا عنه أى عن آثاره وترجمة حياته · ولكن قد تكون سيرة بطليموس المتداولة عندنا وليدة خيال المسلمين وتحمسهم البالغ لهذه الشخصية · « والاكيد هو أن العرب قد نقلوا أن بطليموس كان شديد الزهد ، يهوى ركوب الخيل ورغم حسن هندامه فان رائحته لم تكن طيبة···»

وكما سبق أن ذكرنا فان ارجاع بطليموس « المعرب » الى الغرب قد حصل فى اسبانيا وتطلب ذلك جهدا كبيرا · وقد أصبحت بلاد الاندلس نقطة الالتقاء بين الاسلام وبين أوروبا· ذلك أن الملك الحكيم الفونسو العاشر (Alfonso X) كان يسلم بنبوغ العرب فى علم الفلك والتنجيم وقد حاول أن يأخذ عنهم الكثير وبذل فى ذلك ما فى وسعه · وحتى اليوم يبقى شغف الملك الحكيم بالتنجيم أمر مثير خاصة وأنه نقل عن العرب معارف لا تحصى واستوعبها كما لم يفعل ذلك أحد من قبله · وتحت رعايته ودأبه تمت ترجمة كتابات بطليموس وكتابات المنجمين العرب الذين فهموه أحسن فهم مثل عبيد الله (Oveidala) مؤلف (El Libro de las cruzes) (23) وعالم الفلك الطليطلي (Azarquiel) ، والعراف المنجم لدى الامير المعز القيروانى : علي بن راجل (965 ــ 1040) الذى اشتهر كتابه المستكمل فى أحكام النجوم » (Libro complido en los iudizios de las estellas) فى ربوع أوروبا الشىء الذى جعل ملك فرنسا شارل الخامس يأمر بترجمته الى الفرنسية الى جانب كتاب Tetrabiblos وذلك فى القرن الرابع عشر (24) · ونحن نعلم أيضا أن الملك الحكيم الفونسو العاشر (Alfonso X) قد قام شخصيا باصلاح أسلوب « كتاب علم الفلك » (Libro del Saber de Astronomia) الذى أمر ترجمته الى

(23) Oveidalá حسب J. M. Millás Vallicrosa هو أبو مروان عبيد الله بن خلف الاستيجى . (أنظر Vernet ص · 203)

(24) Lynn Thorndike, A History of Magic and Experimental Science. Vol. III, New-york, 29.

تشير الى التأثير الاسلامى العميق فى الدراسات حول علم التنجيم خلال القرون الوسطى فى أوروبا .

الاسبانية انطلاقا من النص العربى والكلدانى وذلك سنة 1294 (ونلاحظ من خلال الترجمات التى تمت تحت رعاية واشراف الملك الحكيم الفونسو العاشر أن اللغة العربية قد تركت بصماتها بصفة جلية فى النصوص لقشتالية · وهى ظاهرة جد هامة خاصة وأن (Alfonso X) يعتبر « أبو » النثر القشتالي) · وقد أحدث « ملك الديانات الثلاث » كرسيا للحسابيات وآخر لعلم التنجيم فى جامعة (Salamanca) · وقد بقي علم التنجيم فى القرن الرابع عشر مادة اختيارية فى الطب ، ذلك ما أكده البحاثة (P.I.H. Naylor) (25) ·

لقد تلقى الشاعر (Juan Ruiz) علم التنجيم البطليموسي على أيدي العرب ، مثله فى ذلك مثل كل أروبي عاش فى القرن الرابع عشر · اذ ليس من الخطير فى شيىء أن نذهب الى أن ظهور هذا العلم فى شبه جزيرة الاندلس مرتبط ارتباطا وثيقا بالاسلام · خاصة وأن المسيحيين فى فترة تعدد الثقافات فى اسبانيا القروسطية لم يكونوا سوى تلامذة إما للمسلمين وإما لليهود فى علم التنجيم · هذا العلم الذى وصل عند العرب الاندلسيين الى مستويات مذهلة لم تستطع أروبا بلوغها ــ إن بلغتها ــ إلا بعد فترة طويلة جدا ·

ومن المعروف اليوم أن الاسطرلاب (الذى يعتمده (Juan Ruiz) بكل اعجاب) وقعت صناعته فى الاندلس فى عهد عبد الرحمان الثالث على أقل تقدير · أما مرقب النجوم (وهى آلة الاسطرلاب المتطورة) التى تستطيع ضبط وضعية النجوم بكل دقة فهى تعد بالنسبة للمؤرخ (Juan Vernet) « اختراعا اسبانيا تم فى القرن الحادى عشر أو قبله » ·

لقد تجذر علم التنجيم فى اسبانيا القروسطية حيث الشعراء العرب يضمنون قصائدهم استعارات فلكية طريفة سبقت بقرون صورة الثور (Taurus) الرائعة التى وردت فى شعر (Gongora) الخالد (26) · ومن بين هؤلاء الشعراء نذكر ابن عربي (الذى قام بتفسير باطني (27) لمختلف الطبقات الكوكبية وأظهر فى ذلك تمكنا مذهلا من علم التنجيم) وابن باجة (Avempace) السرقسطي الذى قام بمحاولات أدبية فلكية طريفة فى مستهل القرن الثانى عشر (28) ·

(25) Astrology. An Historical Examination, London, 1967, p. 63.

(26) حول هذه القصائد «التنجيمية» باللغة العربية أنظر الى
Henri Pérès, La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle, Paris 1953.
وباللغة الاسبانية أنظر الى
Esplendor de Al-Andalus..., Madrid, Hiperión, 1983.

(27) راجع Titus Burkhardt, Clé spirituelle de l'astrologie musulmane d'après Mohyiddîne Ibn Arabî, Milano, 1947.

(28) ترجمة M. Asín Palacios
أنظر أيضا
A. González Palencia, Historia de la literatura arabigo-española, Barcelona, 1945, p. 74.

وبقي علم التنجيم مقترنا بالعرب بعد عدة قرون · ونرى ذلك على سبيل المثال فى قصيد خوان الثانى (Juan II) « ابن عمار » (Abenamar) وهو العربى الذى وصفه الشاعر الاسبانى من خلال رموز برجه الشاذة « لقد ولدت تحت رموز عظيمة : إذ كان البحر هادئا والقمر مكتملا · ومن شأن هذه الرموز أن تجنبك الكذب » ·

كما تظهر علاقة العرب بعلم التنجيم من خلال كتابات (Diego Hurtado de Mendoza) فى القرن السادس عشر ، المتعلقة بحرب غرناطة (Guerra de Granada) هذا الحدث التاريخى الذى أصبح موضوع مؤلفه الشهير والذى تضمن تكهنات الموريسكيين بنصرهم على العدو المسيحي · « إن هذه الامة تقي نفسها من الاستسلام باللجوء الى علم التنجيم أو التكهنات التى ورثورها على الكلدانيين » ·

ومن جهة أخرى تتجلى هذه الظاهرة من خلال كتاب (La verdadara historia del rey don Rodrigo de Miguel de Luna (تاريخ الملك دون رودريغو الحقيقى) الذى ضمنه تاريخيا جديرا بالغزاة المسلمين لبلاد الاندلس « كان الملك الماهر يعقوب المنصور مولعا بصناعة الاسترلاب والآلات الفلكية الحديثة بأم يديه ··· » · ولا يفوتنا هنا أن نذكر بأن (Miguel de Luna) موريسكي داهية اشتغل كمترجم اللغة العربية لدى الملك فيليب الثانى وقد نسبت اليه كتب « الجبل المقدس » (Sacromonte) الذى كشف عن ألغازها بمعية زميله (Alonso del Castillo) وشأنه فى التخمينات التاريخية حول العرب شأن الشاعر (Arcipreste de Hita) الذى اقتحم علم التنجيم بصفة عشوائية الشيء الذى ألفت انتباه معاصريه ، وربما جعله موضوع سخريتهم نظرا لبساطة و « محلية » تفسيره التنجيمي وتضلع هؤلاء فى علم بطليموس · ولكن لنرجع الى برج فينوس الذى حدد حياة الشاعر (EL Arcipreste de Hita) وكتابه فى الحب الصافي : لقد رأينا فيما سبق أن تفسير (EL Arciupreste) لهذا البرج ليس بطليموسيا بالمعنى الاورتودكسى · وباعتبار أن العرب هم الذين نشروا آثار بطليموس وكتابه (Tetrabiblos) فى القرون الوسطى وأن الشاعر (Juan Ruiz) اكتسب ثقافة اسلامية فى التنجيم · فمن الجدير أن نتطرق ــ ولو فى ايجاز ــ الى تفسير المسلمين لمدى تأثير الكواكب على مصير الانسان ·

يبدو أن العرب ــ على خلاف (Juan Ruiz) ــ قد قرؤوا بكل تمعن أجزاء (Tetrabiblos) · فقد ورد فى الادب الاسلامى أن مواليد برج فينوس (الزهرة) كثيرا ما يقتربون من المثال النموذجي الذى وضعه بطليموس · فهم غالبا من المهذبين الميالين الى حياة المرح والى الفنون · من ذلك أن المؤرخ العربى

الاسبانى ابن غالب قد وضع كل أبناء الاندلس تحت برج الزهرة (فينوس) فى كتابه « فرحة الانفس » (القرن الثانى عشر) الذى اعتمده المقري فى كتابه « تاريخ اسبانيا الاسلامى » . لكن ابن غالب كان أكثر دقة من (Juan Ruiz) عند رجوعه الى بطليموس ... ذلك ما أكده المقري فى قوله : « ولذلك ذكر ابن غالب فى فرحة الانفس لما أثنى على الاندلس وأهلها أن بطليموس جعل لهم من أجل ولاية الزهرة لبلادهم حسن الهمة فى الملبس والنظافة والطهارة والحب للهو والغناء وتوليد اللحون » (29) .

قد يكون من المفيد ادراك ما اذا كان اقتران كوكب الزهرة (Venus) بالشعوب المسلمة مفهوما قائما فى المناخ المستشرق الذى نشأ فيه الشاعر (Juan Ruiz) ، (وإلا قد نكون أمام مجرد مزاح له) :

رغم اختلاف العرب فى ترتيب الكواكب والمناطق الخاضعة لها (30) فان ابن غالب يقر بأن العرب والمسلمين فى بلاد الاندلس خاضعين لبرج الزهرة (Venus) أما البيروني الذى ولد سنة 973 فقد قسم الارض الى عدة أقاليم وخص مدن الاندلس بالاقليم الخامس الخاضع لبرج الزهرة (على أنه يعتبر بلاد الاندلس كلها خاضعة لبرج العذراء) . وجاء فى كتابه مكونات فن علم التنجيم أن برج الزهرة (Venus) خاص بالمسلمين أما برج عطارد (Jupiter) والمريخ (Mercurio) فهما مقترنان باليهود والنصارى .

وقد أورد الكاتب الخفي الاسم لتاريخ علم التنجيم فى مؤلفه « كتاب الالوف » أفكارا عديدة أخذها عن أبي معشر (الذى عاش فى القرن التاسع وكان من أشهر مفسري بطليموس) مفادها أن التاريخ مقسم الى عدة عصور تخضع الى كواكب وبروج مختلفة . وقد خص الكاتب الخفي الاسم أهم فترة من فترات تاريخ الانسانية وهى فترة ظهور العرب والرسول محمد عليه الصلاة والسلام ببرج الزهرة (31) كما يؤكد اليهودي المستعرب ابراهيم بن عزرة أن هذا البرج المقترن بالشهوانية يسيطر على شعوب الاسلام (32) . وبما أن هذه الفكرة لم ترد فى كتاب بطليموس **Tetrabiblos** فاننا نعتقد أنها وليدة العصور الوسطى .

(29) الترجمة العربية فى :

Al Maqqari, Anal...ies sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne, Leyden, 1855-1860, vol. II, p. 104.

(30) El Livro de la cruzes, ed. de Lloyd A. Casten y Lawrence B. Kiddle, Madrid Madison 1961, p. 162.

فى الباب الرابع يستنتج الكاتب أن اسبانيا جاءت تحت برج الجوزاء ولا تحت برج القوس كما يظن ذلك بعض العلماء بما فيهم بطليموس

(31) أنظر David Pringree, The Thousands of Abu Ma'shar, Univ. of London, 1968, pp. 68-69.

(32) Le livre des fondements astrologiques, précedé de la commencement de la sapience des signes, Paris 1977, p. 272.

وقد أبرز علماء التنجيم المسلمين خصالا أخرى لمواليد برج الزهرة لم يتعرض اليها الشاعر (EL Arcipreste de Hita) على أنها من أصل بطليموسي نذكر هنا واحدة منها وهى قدرة مواليد برج الزهرة على الاستغناء على العالم المادى والانصراف الى العالم الروحي . وقد وردت هذه الفكرة فى مؤلفات ابن خلدون وأصبحت عنده من نقط الارتكاز التى مهد اليها كما سنرى فيما بعد كتاب (Tetrabiblos) .

ولكن عرب الاندلس لم يكونوا غرباء عن التغيير الحاصل لرموز برج الزهرة ، هذه الرموز التى أصبحت تصب فى الشهوانية بعد أن كانت عند بطليموس منبع القيم والخصال السامية وهذا ما يؤكده (Naylor) عندما يجعل فكرة تأثير الكواكب على المزاج ورواجها بين العامة مقترنة بالتنجيم العربى واليهودى خلال القرون الوسطى .

وفعلا فقد أقام ابن عزرة معادلة صريحة بين برج الزهرة والشهوانية « لان التجربة أظهرت أن هذا البرج يسير الروح التواقة الى الملذات . (وهنا لا يسعنا إلا أن نلاحظ الدور الهام الذى لعبه اليهود فى علوم التنجيم الاسبانية اذ ترجموا للعرب وألفوا عدة كتب هامة فى هذا المجال . ويكفي أن نذكر بميولات (Mosé de Léon) التنجيمية فى كتابه (Zohar) .

لقد ساهم علماء التنجيم العرب داخل اسبانيا وخارجها بصفة خاصة فى ترويج خطأ شائع حول مواليد برج الزهرة باعتبارهم منقادين بصفة مطلقة الى المتعة الجنسية وبعيدين عن تلك الرقة والخصال الفنية التى خصها بهم بطليموس لنتوقف عند الامثلة المعبرة : يرى البيروني أن مواليد برج الزهرة ميالون الى الشهوانية بصفة مفرطة والى الحب واللذة . وليس من الغريب أن نجد بينهم المومس والزاني . أما كتاب علي بن راجل « المستكمل فى أحكام النجام » الذى أمر بترجمته الملك الحكيم ألفونسو العاشر (Alfonso X) الى اللغة القشتالية (أى الاسبانية) فقد راجت أفكاره فى الاندلس قبل أن تصبح عنصرا من التراث الثقافى الاروبى . وقد مهد ابن راجل لرمز التعطش الجنسي الذى ورد فى قصائد (Juan Ruiz) إذ أصبح برج الزهرة عنده فاقدا لمقومات الفضل والوقار البطليموسية ومختصرا على نزعته الجنسية بصفة تكاد تكون قطعية . فمواليد هذا البرج « يشبهون النساء ويحبونها ويرومون لقاءهن ويميلون الى الاكل والشراب وتعاطى الجنس ... » ولربما تجاوز ابن الراجل الشاعر (Juan Ruiz) حين يقول : « أن مواليد برج الزهرة ليس

لهم من هم سوى إشباع بطونهم وتلبية نداء الغريزة » بينما كان (El Arcipreste de Hita) يعتز بأن برج الزهرة جعله « مفرط الحيوية » ، خطيبا « و « صريحا » (33) .

لقد انتشرت هذه الافكار حول رموز برج الزهرة انتشار مذهلا فى الاندلس وفى الاوساط المسلمة حتى أننا ما زلنا نجد أصداءها بين الموريسكيين الاسبان الذين كانوا يعيشون فترة احتضار ثقافي فى القرن السادس عشر . إن وجود ثقافة تنجيمية شعبية بين المسلمين موازية لثقافة (El Arcipreste) يجعلنا نرى مدى تفشي تراث بطليموس فى الاجواء المستعربة وانتقال كتابه (Tetrabiblos) الى فضاء الثقافة الشعبية الموريسكية.

ومن الغريب أن لا يبرز فى الادب الاسبانى ولع بعلم النجوم إذ يبقى تحمس (Juan Ruiz Arcipreste de Hita) وثورته على الافكار الدينية السائدة ظاهرة معزولة تماما وربما رأى فيها معاصروه ضربا من الاستعراب إذ أن منزلة ابن عمار « Abenamar » وقع تعريفها فى قصيد خوان الثانى ـ كما أسلفنا ـ من خلال تكهنات تنجيمية (34) .

ومن ناحية أخرى يجب علينا أن نعترف بأن الروائي الشهير (Cervantes) وكاتب المسرح الفذ (Calderon) وإن دافعا على بعض الافكار الفلسفية المتعلقة بعلم النجوم فان معرفتهما بـ (Tetrabiblos) وبـ (Centiloquium) تبقى غير معمقة .

ويبرز التفاعل مع أفكار بطليموس ـ ولو بصفة متواضعة ـ من خلال مقال الحميادي مجهول المؤلف والعنوان رتبه المستعرب الاسبانى (Miguel Asin) تحت رمز (Junta XXVI) (35) ويبين هذا المخطوط أن الموريسكيين فى القرن السادس عشر كانت لهم نسخة عربية أو قشتالية أو لاتينية لـ

(33) نظرا الى أن برج الزهرة مقترن بالغرائز الشهوانية عند العرب ، فليس من الغريب اذن أن تأتى منتخبات القصائد الغرامية لابن داوود الاصفهانى تحت عنوان كتاب الزهرة (أو الزهرة نسبة الى البرج السمائى) .

(34) لقد تأثر العديد من الشعراء والادباء الاوروبيين بعلم التنجيم فى نتاجهم الادبى نذكر من بينهم الشاعر الانجليزى CHAUCER . وحول هذا الموضوع أنظر أيضا :

— Dorothee Metlitzki : The Matter of Araby in Medieval England, y ale University Press, 1977.

— Luce López Baralt, San Juan de la Cruz y el Islam..., Colegio de México, Universidad de Puerto Rico, 1985.

(35) لا يحمل الكتاب عنوانا وهو معروف بعنوان مقاله الاول :

Exte ex el alquiteb quexta en él el conto de Du-l-carnaín.

أنا الآن بصدد اصدار الباب الخاص بالتنجيم بالاشتراك مع طالبتين من الجامعة .

(Tetrabiblos) فى عصر كان فيه النصارى يستهينون بدراسته (36) . وربما كان مؤلفنا المجهول من سلالة ابن راجل أو أحد المسلمين المناصرين لافكار بطليموس . ولكن من المؤكد أن الشاعر (Juan Ruiz) بعيد عن أفكار بطليموس الاصلية وقريب من نظرياته المعربة من قبل الموريسكيين هذه النظريات التى نقلوها عن ابن راجل والبيرونى وابن عزرة وحوروها أيما تحوير . ولقد درس مؤلف المخطوط (Junta XXVI) ميزاج الاشخاص المولودين تحت برج الزهرة (Venus) وأظهر فى ذلك معرفة بعلم التنجيم البطليموسي تفوق تلك التى عهدناها لدى (El Arcipreste de Hita) . ويبين أن مواليد الزهرة ينتمون الى برج الثور أو الميزان يقول الموريسكي : « عندما يولد الانسان فى شهر مای يكون الثور برجه والزهرة نجمه » ويكون من « عشاق النساء » (37) مثله فى ذلك مثل الشاعر (Juan Ruiz) (فلا ريب اذا أن (EL Arcipreste de Hita) والمؤلف الموريسكي يجتران ما ردده من قبلهم ابن راجل) . ويضيف الموريسكي : « اذا ولد الانسان فى شهر أكتوبر يكون برجه الميزان ونجمه الزهرة « التى تحدد مصيره وتجعله من عشاق النساء أيضا » (ونلاحظ هنا أننا مرة أخرى أمام تبسيط شعبي لما ورد فى (Tetrabiblos) من أفكار متشعبة تشبه تلك التى تواترت لدى (Juan Ruiz)) .

إن أوجه التشابه عديدة بينهما وغريبة فى نفس الوقت ذلك أن (EL Arcipreste de Hita) يتذمر من سوء طالع مواليد الزهرة فى ميدان الحب رغم مثابرتهم ويتناغم مع الموريسكي حين يقول : أن هؤلاء « يبذلون ما فى وسعهم للوصول الى هدفهم المنشود (المرأة) دون جدوى » . وقد تمرس (EL Arcipreste) بهذا الفشل وقال : أنه « غازل الكثير منهن ولكنه لم ينل طائلا » ونجد نفس المصير المشؤوم يحدق بالموريسكي حين يقول : أن مواليد الزهرة لا يصلون الى هدفهم (المرأة) رغم كل ما أوتوا من صبر ورقة » لقد فقد (Juan Ruiz) التصنع والرقة الخاصين بمواليد برج الزهرة كما ورد فى كتاب بطليموس الذى جعل من هؤلاء شعراء فنانين مولعين بالروائح الطيبة والملابس الانيقة (38) . فجاءنا على عكس ذلك مفرط الشهوانية ،

(36) هناك ترجمات عربية مخطوطة لـ Tetrabiblos نجدها خاصة من El Escorial (راجع Robbins ص . III ×) . ومن جهة أخرى يبقى من الصعب معرفة مدى استعمال الموريسكى المجهول الهوية النص العربى أو الاسبانى خاصة وهو يستعمل أسماء النجوم والبروج باللغتين .

(37) عند النساء اللاتى ينشأن تحت برج الزهرة تظهر الشهوة بصفة محتشمة ـ أما الموريسكى المغمور الاسم فيشير الى أن شهر زواجهن يقترن بمحيضهن (Fol 70 V)

(38) من الصواب أن نقول أن قسيس هيته كان ولوعا مثلهم بالموسيقى والشعر وابتكار الاوزان الجديدة والنغمات الطريفة . وقد أفرر كتاب الحب الصافى Libro de buen amor نماذج عديدة فى هذا الصدد .

صريحا وخطيبا عند مداعبته لعشيقاته . وقد وردت هذه الخصائص كما أسلفنا عند ابن راجل ونجدها الآن فى المخطوط الالخميادو الموريسكى : « إن « الزهرة تحمل مواليدها على الصراحة فى مواجهة العشيقة » (39) .

ويبدو أن (Arcipreste de Hita) والمؤلف المجهول للمخطوط (Junta XXVI) يكونان مدرسة فيما يتعلق بشخصانية « تضلعهم » فى التنجيم وتأول نظريات بطليمون تأويلا خاصا ، على الرغم من الفروق الزمنية والدينية والادبية بينهما فقد اعتمدا الافكار الاسلامية الشعبية السائدة حول كتاب (Tetrabiblos) .

ومثلما ذكرنا فى بداية هذا المقال فان انتشار الفكر البطليموسي فى ربوع الاندلس بين المسلمين يجعلنا نفترض أن برج الزهرة (Venus) عند (Juan Ruiz) له رموز أصلية وأخرى معربة تتلاءم مع مجمل معتقداته التنجيمية المدجنة والتى هى بعيدة كل البعد عن الفكر المسيحي الرسمي . وقد ذكر الشاعر في دفاعه عن تحديد النجوم للاقدار كلا من بطليموس وأفلاطون الى جانب « الكثير من الفطاحلة » الذين لم يذكر أسماءهم . وقد يكون يشير الى علماء عرب نشروا أفكار بطليموس مثل ابن راجل والبيروني . ولكن ربما لم تصل الى آذانه هذه الاسماء الشهيرة اذ من الخطأ أن نظن مثلما ذهب اليه (Marquez Villanueva) « أن الافكار تنقل فحسب من كتاب الى آخر » . ويبدو أننا أمام ظاهرة نقل تلقائي ـ بل قل شفوي ـ نتيجة المحيط المستعرب الذى عاش فيه (El Arcipreste de Hita) فى القرن الرابع عشر هذا المحيط الذى استقى منه أفكارا تنجيمية أخرى مثل فكرة القضاء والقدر . ذلك ما أكد عليه (Rodriguez Puertolas) عندما قال : « إن القيام بدراسة مقارنة لنتاج (Juan Ruiz) الادبى والمعتقدات الاسلامية السائدة فى ذلك العصر قد يفتح آفاقا جديدة لتأويل « كتابه فى الحب الصافي » . وقد يدخل رمز الزهرة (Venus) عنده ضمن تلك المعتقدات الاسلامية الشائعة التى تبناها ـ كما فعل ذلك من قبله العديد من الادباء والفلاسفة ـ وجعلها تنسجم مع كتابه الشعرى . وقد تبرز دراسات لاحقة لهذا النص الغنائى الغامض مدى توغل مؤلفه فى الفضاء الاسلامى » (40) .

(39) يشير النص الالخميادو الى أن المولود تحت برج الزهرة عادة ما يكون طويل الشعر ـ وقد كان قسيس هيته حسب تصويره لنفسه كثير الشعر . ومن الغريب ـ أن توجد أوجه شبه عديدة من الناحية الجسدية بين مواليد الزهرة ومواليد الثور حسب ما ورد فى وصف البيروني وابن عزرة .

(40) نشكر الاستاذ Juan Vernet جزيل الشكر لتفضله قراءة هذا العمل .

الباب السادس

حول أصل « الطائر الوحيد » لـ لسان خوان دي لا كروث (San Juan de la Cruz)

إهداء إلى الأستاذ (Eulogio Pacho) الذى وقف
حائرا مثلنا أمام هذا «الطائر الوحيد» .

يبدو أنه من المستحيل تطبيق العمل الرائع الذى قامت به ماريا روزاليدا (Maria Rosa Lida) مع عندليب (Géorgicas) على «الطائر الوحيد» لـ (San Juan de la Cruz) اذ من الصعب أن نأتى بالحجة الدامغة عن تأثيره فى أدب العصر الذهبي الاسبانى (1) .

وفعلا ، عندما أبرزت ليدا كيف أن عندليب هوميروس وفرجيل (وحتى عندليب المهرج (Luciano) ظهرا بتواتر مع فروق وتغييرات مختلفة — فى كتابات (Argensola, Bartolomé Leonardo) وفى كتابات (Lope و Góngora و Quevedo) وخاصة فى المقاطع الشعرية الرائعة للقصيدة الريفية (Egloga) التى كتبها (Garcilaso) ، كنا ، كقراء ، لا يسعنا الا الوقوف مبهورين أمام تماسك وتسلسل أفكارها حول هذه الظاهرة الادبية التى استمرت طوال قرون عديدة وفى نصوص مختلفة .

أما رمز « الطائر الوحيد » للمصلح الكرملي (San Juan) فانه يشكل حالة مغايرة مثله فى ذلك مثل « ليلة الروح الحالكة » و « مصابيح النيران » . ورغم بعدها الادبى المتواضع فقد بدت هذه الصورة الرمزية كثيرة الالغاز بالنسبة لدارسى (San Juan) بسبب افتقارها الى سوابق غربية (2) .

(1 « El ruiseñor de las Geórgicas y su influencia en la lírica española de la Edad de Oro », Volkstum und Kultur der Romanen, XI : 3-4 (1939) pp. 209-305.
M.R.Lida de Malkiel, la tradición clásica en España, Ariel, Barcelona, 1975, pp. 100-117.

(2) حول هذا الموضوع أنظر
— GASTON Etchegoyen, L'amour divin. Essai sur les sources de Sainte Thérèse, Bourdeaux, Paris, 1923.
— Miguel Asín Palacios, « Sadilies y Alumbrados », Al Andalus, Tomos IX (1944) a XVI (1951).

وللأسف لم يبق لنا من كتاب (San Juan) « الطائر الوحيد » الا القليل اذ لم ينقذ منه الا ثلاث نبذات رمزية (3) اثر غرق واتلاف كتابات المصلح : واحد يتحدث عن « حديث النور والحب » (4) وثان عن « تأويل الابتهالات الروحانية » (Cántico) وثالث عن « الارتقاء » (La Subida) (5) .

أما مقاله « خصائص الطائر الوحيد » التى كانت بامكانها أن تضيف لمعلوماتنا الشيء الكثير ، فهى الى حد الآن مفقودة ، رغم أننا على شاكلة صديقنا المختص فى آثار (San Juan الاستاذ (Eulogio Pacho) لا نفقد الامل فى امكانية العثور على مخطوطة النص (6) .

اذا فان الرواية الوافية التى نمتلكها عن صورة « الطائر الوحيد » تبقى تلك المدرجة فى « تأويل الابتهالات الروحانية » اذ لم ترد فى « حديث النور والحب » الا بصفة مقتضبة جدا .

ولعل (San Juan) متعود على استعمال مثل هذا الرمز رغم اختلاف بعده فى الروايتين وفيما يلي النص كاملا :

« هذه المعرفة [وأعني بذلك معرفة النور الرباني] التى ذهب اليها داود عندما قال : أتذكر أنني خلقت على شاكلة « الطائر الوحيد » فى السماء (الزبور 101 ـ 8) كانها تصب فى قوله ما يلى : التجأت الى ملكة التمييز وعندى فوجدت نفسى فوق كل العقول الطبيعية ، وحيدا فى سماء بعيدة عن كل الاشياء التحتانية .

يقول : أنه خلق على شاكلة « الطائر الوحيد » لان العقل فى تأمله يمتلك خصائص هذا الطائر وهى خمسة :

— Salvador Novo, Las aves en la poesía castellana, Fondo de Cultura Económica, México 1953.

(من الغريب أن لا تتعرض هذه الدراسة القيمة الى رمز الطائر الوحيد للقديس خوان دى لاكروت) .

(3) ستستعمل فى هذا المقال كلمات «رمز» ، «مجاز» «استعارة» و «صورة» عن قصد ودراية عندما نريد أن نشير الى «الطائر الوحيد» . ذلك أن الصورة التى نحتها لنا القديس تشتمل على كل هذه الاصناف ـ فهى فى نفس الحين رمز عالمى للروح عند المتصوفين واستعارة دقيقة لها خصائصها وأبعادها طبقا لما ألفه المفكرون الروحانيون فى القرون الوسطى وفى عصر النهضة .

(4) المثل رقم 120 Vida y obras de San Juan de la Cruz, BAC, Madrid, 1964, p. 967. وستستعمل فى ما يلى اسطلاح التالى للاشارة الى هذا المرجع : 75 .

(5) أنظر 75 ص 424 .

(6) ان الاكتشافات الحديثة العهد التى توصل اليها الباحثون أمثال Colin Peter Thompson تدل على أن طريق الكشف والدراسة مازالت طويلة لتأطير المعرفة حول الآداب الروحانية فى العصر الذهبى الاسبانى .

(أنظر حول الانتاج الادبى باللاتينية لـ BHS, LVII, 1980, pp. 95-102, LVII, 1980, p. 199-112).

الاولى : تتمثل فى مركزه : فهو عادة فى أعلى قمة كذلك العقل فى أسمى حالات التأمل ·

والثانية : تتمثل فى وجهة منقاره صوب مهب الريح كذلك تتوق الروح الى المحبة فتنصرف الى ملاك الحب وهو الله ·

والثالثة : تتمثل فى وحدته اذ لا يتقبل وجود أى طائر بجانبه بل إنه عندما يحط قربه طائر ، سرعان ما يرحل عن المكان كذلك النفس فى تأملها واعتزالها تتجرد عن كل شىء ولا تروم شيئا فى ذاتها غير الله ·

والرابعة : تتمثل فى عذوبة غنائه كذلك تبتهل الروح لربها فتحمده فى خشوع ويكون صوتها رقيقا ووقعه حسنا عند الله ·

والخامسة : تتمثل فى كونه لا لون له كذلك الروح الخالصة التى لا ينتابها لون معين من الشعور باللذة الحسية ولا يراودها أى ميل الى الاشياء كبيرة كانت أو صغيرة وهى ـ كما يقال ـ منغمسة فى توقفها الى الله (7) .

لنتوقف قليلا عند الرمز الذى تناوله (San Juan) . إن أول ما يتبادر الى الذهن تلك المعادلة بين الروح والطائر · فهي معادلة شائعة جدا حتى أنها لا تطرح لنا مسائل حول أصولها اذ نجد ذكرا لها فى مصر القديمة (8) . وأعاد أفلاطون التأكيد عليها فى كتابه (Fedro) مشيرا الى التوازى الشديد بين الروح السامية نحو السماوات النقية والمخلوقات المجنحة (9) . كما تواترت فى النصوص المائوية (10) فكل الديانات الكبرى تبنت هذه الاستعارة الى حد أن (Henry Corbin) تناولها بالدرس في كتابه (Avicenne et le récit visionnaire) (ابن سينا والرواية الخيالية) (ص 210) وأشار الى أن الشاعر (Gérard de Nerval) قد أورد فى سيرته الذاتية (Aurelia) ـ الجزء الثانى) حلما تصور من خلاله أن روحه أصبحت كائنا هائلا له جناحان ...

لنعد الآن الى طائر (San Juan) : إن منطلق إلهامه على غاية من الوضوح : فطائره « وحيد » مثلما ورد فى زبور داود (101 ـ 8) « أتذكر أنني خلقت مثل الطائر الوحيد فى السماء » : وقد أقام الشاعر نفس التوازى · كما أسلفنا ، فى « تأويل الابتهالات الروحانية » وفى « الارتقاء » (ص 124) (11) وهنا تنتهى مفاتيحنا الرمزية ·

(7) أنظر 75 ص 967 Adolf Erman, The Ancient Egyptians a Sourcebook of their Writings, Harper & Row, New-York, 1966.

(8) أنظر خاصة Dialogues of Plato, A. B. Jowett, Clarendon Press, London 1982, I, pp. 452 y ss.

(9) أنظر الترجمة الفرنسية لـ Henri Corbin, Avienccenne et le récit visionnaire, Société des Monuments Nationaux, Téhéran, 1954, p. 27.

(10) رغم أن الشاعر الاسبانى Quevedo والقديسة نيريسة SANTA TERESA استعملا زبور داوود فانهما لم يضعا استعمارة متمحورة حول الطائر الروحانى ·

ويبدو أن الشروط أو الخصائص التى انفرد بها طائر روحه المنتشية ليس لها أثر واضح فى تقاليد الادب الصوفي الغربي · ومن الممكن أن يكون (San Juan) قد قرأ عن الروحانيين الغربيين الذين استعملوا الطائر رمزا للروح بطريقة أو بأخرى مثل (San Buenaventura و San Bernardo) و (Hugo de San Victor و Raimundo Lulio و El Blato Orozco و Lareda) إضافة الى نصوص مجهولة المؤلف مثل « كتاب الطيور » (Livro de aves) البرتغالي و (Ancren Riwle) لناسكة إنقليزية عاشت فى القرن الثالث عشر · لكن هذه المصادر لا جدوى لها فى بحثنا عن الحقيقة مثلها فى ذلك مثل كتاب « الحيوانات » (Bestiarios) الذى كثرت حوله التفسيرات الرمزية فى العصر الوسيط وعصر النهضة (12) .

ومع ذلك يجب الاقرار بأن (San Juan) ـ مثلما أسلفنا القول ـ يبدو وكأنه تمرس برمزيته الطريفة اذ أنه كرر استخدامها حرفيا فى المقالتين الاساسيتين اللتين نمتلك عنهما بعض الوثائق · ولا بأس أن نشير الى أن (San Juan) يؤكد على خاصيات غريبة لا تبدو بأى حال من الاحوال مألوفة عند الغرب · فطائر روحه « لا لون له » و « منقاره متجه صوب مهب الريح » (التأمل) . يتعلق الامر هنا بتشكيل رمزي شديد التميز اضافة الى أنه أدبيا ، غريب البنية ، وقد شغلت هذه الظاهرة المألوفة لدى (San Juan) اهتمام البحاثين طيلة عشرات السنين ·

هكذا اذن يبدو أن المصلح لم يخلق صورة « الطائر الوحيد » من العدم · وقد سبق لنا أن عثرنا على هذه الرموز المميزة لاسلوبه فى التقاليد الادبية للصوفيين المسلمين الذين وضعوا رمزية روحية معقدة جدا طوال العصور الوسطى ·

وليست هذه المرة الاولى التى تظهر فيها الآثار الشرقية أكثر حظا من الآثار الغربية عند شروعنا فى حل بعض رموز كتابات (San Juan) الذى يعد من أكثر المؤلفين تعقيدا وايحائية فى أوروبا (13) ·

(12) استعلمنا عدة كتب للحيوان دون جدوى نذكر من بينها الكتاب المجهول المؤلف :
BESTIARIS CATALAN (Prologado por Sanerio Panunzio, Narciño, Barcelona, 1963
BESTIAIRE DIVIN de Guillaume, Clerc de Normandie (Extraitdes Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie, 1852).

(13) انظر خاصة الى كتابى San Juan de la Cruz y el Islam
والى مقالاتى التالية :

— « Los lenguages infinitos de San Juan de a Cruz e Ibn 'Árabi de Murcia (Actas del VI Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, 1980, p. 173-187).

— « Huellas del Islam en San Juan de la Cruz : en torno a la « llama de Amor Viva) y la espiritualidad musulmana israquí » (Vuelta, agosto, 1980, pp. 5-11).

— « San Juan de la Cruz, una nueva concepción del lenginaje poético » (B H S, L V (1979), pp. 367-371.

ومثلما هو معلوم قام (Miguel Asín Palaçios) بدراسات فى هذا الاتجاه وكان عمله البارع فاتحة لاكتشافات عديدة وحلقة متميزة فى سلسلة الدراسات الادبية المقارنة فى الابداع العربى الاسبانى .

وليس من الغريب أن الاسلام ـ كبقية الديانات فى العالم ـ قد مارس هذه الصورة الرمزية للطائر / الروح . وذلك ما ورد فى الآية 27 ـ15 : « وورث سليمان داود وقال يا أيها الناس علمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء إن هذا لهم الفضل المبين » (سورة النمل) (14) .

وقد اعتمد هذه الآية كتاب صوفيون لاحقون ومن بينهم الفارسى نجم الدين البكرى (الذى عاش فى القرن الثالث عشر) الذى قال : « الحمد لله الذى علمنا لغة الطيور » (15) .

وقد كانت لغة الطائر الرمزية تلك تمثل بالنسبة للصوفيين حسب (Laleh Kabthiar) « لغة الذات [التى] تتضمن معرفة الكائن فى أرفع مستوياته » (16) .

وخلال كامل العصر الوسيط توالت الدراسات الاسلامية حول « الطائر الوحيد » الصوفي انطلاقا من زوايا رمزية مختلفة نذكر من بينها دراسات ابن سينا والعطار ويزيد البسطامي ، وتعتبر كتابات ابن سينا والغزالي والعطار على غاية من الاهمية اذ تمثل مدرسة أدبية متماسكة حتى أن (Henry Corbin) ـ الذى سبق ذكره ـ المختص فى التصوف الفارسى أطلق عليها اسم « حلقة الطير » . ص 229 (Cycle de l'oiseau) .

وقد كان ابن سينا أو أبو علي الحسن بن عبد الله بن سينا (980 ـ 1037) (17) الفيلسوف والعالم البخارى الشهير الذى كان له تأثير كبير على

— « Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa ». (NRFH XXX, 1981, pp. 21-91).
— «,Estudio sobre la espiritualidad popular en la literatura aljamiado-morisca del Siala XV. La Mora de Ubeda, el Mancebo de Arévalo y San Juan de la Cruz » (en colabaración conl María Teresa Narváez, R.D.T.P., XXVI (1981), pp. 17-51.

(14) El-Corán ترجمة Juan Vernet نشر عن دار Planeta برشلونة ، 1967 ـ ص 391 .
Die Fawā'iḥ al Ğamāl wa Fawātiḥ al Ğalāl des Nagm an-dīn al Kubrā, ed. Fritz Meir, Franz Steiner Verlag Wiesbaden, 1957, p. 1.
اعتمدنا نظام النقحرة للباحثين الذين رجعنا اليهم أما نحن فقد اعتمدنا نظام نقحرة مجلة Al-Andalus. من ذلك بعض التضارب .
(16) Sufi. Expressions of the Mystic Quest, Thames Hudson, London, 1976, p. 37.
(17) نحتفظ على ما يزيد على 250 كتابا ومقالا ورسالة لابن سينا . وقد يكون أنتج أكثر من ذلك وحول المحاور التى تطرق اليها هذا العالم أنظر :
— Seyyed Hussein Nasr, Three Muslim Sages, Avicena, Suhrawardi, Ibn Arabi, Harvard UP, Cambridge, 1965.
— Introduction to Islamic Cosmological Doctrine, the Belknap Press of Harvard UP, Cambridge, 1964.

الفكر الاوروبى القروسطى ، أول من فتح « حلقة الطير » بكتابه « رسالة الطير » ، ويعتبر هذا الكتاب الذى ألف بالعربية وترجم عديد المرات الى الفارسية وفسر بكلتا اللغتين فى عداد ثلاثية المؤلفات الصوفية للكاتب والتى تضم اضافة لذلك « حي بن يقظان » و « سلاما وأبسال » .

وما هذه الثلاثية الا القليل الذى بقي لنا عن فلسفة ابن سينا الباطنية والتى تختلف شديد الاختلاله العلمية والنظرية .

وقد فسر (Henry Corbin) « رسالة الطير » فى دراسته « ابن سينا والرواية الخيالية » (ص215 ــ 222) بأنها رواية يرمز فيها للصوفي بطائر يحلق فى الكون الى أن يصل الى « ملك الطيور » وهو منشأه الاخير . ولا يتعلق الامر هنا « بطائر وحيد » مثلما هو الشأن بالنسبة الى مؤلف (San Juan) بل بمجموعة من الطيور تسقط فى فجرها الصوفي فى شباك الصياد ثم تبقى كذلك حتى تشارف على نسيان قدرتها على الطيران . وتأتي طيور أخرى فتفك قيودها (18) ثم تشق معا جبالا ووهودا وربوعا وعرة فى طيران مشق يستمر آلاف السنين حتى تصل الى الجنة حيث تحدثها طيور أخرى أو أرواح أخرى عن مدينة رب الكون وتلك هى نهاية مطافهم .

وهناك تشابه كبير بين رسالة ابن سينا هذه ورسالة أبي حامد الغزالي (توفي سنة 1111) (19) « رسالة الطير » التى تقل عنها شهرة والتى ترجمها أخوه أحمد الى الفارسية . ويتعلق الامر هنا برسالة رمزية أخرى لكنها أكثر اختصارا من قصة ابن سينا وفيها تنطلق جماعة من الطيور بحثا عن « ملك الطيور » يحمل هذه المرة اسم « العنقاء » ويسكن فى جزيرة منيعة . وتشق تلك الطيور كسابقاتها عقبات مضنية ومتتالية حتى تلقى « العنقاء » فى آخر الرحلة فى قلعتها المنيعة فتتحد معها .

أما « منطق الطير » لفريد الدين أبو حميد محمد بن ابراهيم الملقب بالعطار فقد شكل بعدا جديدا فى « حلقة الطير » وهو بمثابة ملحمة أسطورية حقيقية ومن روائع الادب الفارسى . وقد كتبت القصيدة حوالي النصف الثانى من القرن الثانى عشر . واعتمد « العطار » المرجع الاصلي للطيور الباحثة عن

(18) راجع 75 ، ص 959 .

(19) حول الغزالى وعلاقته بالادب الاندلسى أنظر :

— Darío Cabanelas, « Notas para la historia de Algazel en España », Al-Andalus XVI, (1952), pp. 223-232.

— Miguel Asín Palacios, La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano, 4 Tomosl Madrid-Granada : Escuela de Estudios Arabes, 1935).

(20) حول حياة العطار (1120 ــ 1230) أنظر

— A.J. Arberry, Muslims Saints and Mystics : Episodes from the Tadkhirat al-auliya', Routledge-Kegan Paul, London 1966.

— Anne Marie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, North Carolina UP, 1975.

ملك أطلق عليه اسم « سيمرغ » مثل الطائر الفارسى الصوفى (21) وقد كانت خاتمة القصيد مذهلة (وقد لفتت انتباه (Jorge Luis Borges) المتبحر فى الآداب الصوفية الشرقية فى كتابه « مقاربة الى دراسة آثار المعتصم ») اذ اكتشفت تلك الطيور الثلاثون (السيمرغ) التى نجحت فى البقاء طيلة طيرانها الطويل والعسير على قيد الحياة أنها هى ذاتها « السيمرغ » أو ملك الطيور التى كانت تبحث عنه (22) ·

ومن البديهى أن هذه الطيور التى ترمز الى « حلقة الطير » ليس لها أى تشابه مادى واضح مع طائر (San Juan) العجيب · ولكنها تقيم الدليل على تواصل وامتداد تلك التقاليد الادبية المتعلقة بصورة الطائر عند الصوفية فى الاسلام · وهى تقاليد شديدة الاتساع ، كثيرة الابعاد · واذا ما سبرنا غورها وجدنا فيها أكثر من تطابق مع (San Juan) · وللاسف ، لا نعرف ما قاله المصلح الكرملي عن « الطائر الوحيد » فى عمله الضائع ، لذلك لا يمكننا ادراك مدى عمق تطابقه مع علماء الطيور فى التصوف الشرقي · ورغم ذلك فقد وجدنا فى بعض نبذاته (Los Dichos - Cantico) أكثر من تشابه مع خصوصيات الصورة الرمزية عند الصوفية · وسنرى فى أكثر من حالة أن هذا التطابق متماسك جدا الى حد أنه يطرح لنا مشكلة الانتساب الادبى .

لنتثبت من ذلك عن كثب ، اذ تقدم لنا المقاطع المختصرة من طائر الروح لـ (San Juan) ، طائرا رمزيا لا يوقف من طيرانه الى النزر القليل· ونعرف فقط أنه « يلزم الاعالي » (ص. 678) وله خمس ميزات / خصائص بعضها غريب كما أسلفنا · ويوحي لنا هذا الطائر أنه ليس فحسب طائرا منتشيا بل هو كذلك ميال الى السكون · وبهذه الخاصية ، يختلف عن طيور ابن سينا والغزالي والعطار ولكنه يقترب من صوفي فارسى آخر ذائع الصيت فى الادب الصوفي وهو السهر وردي (23) أو شهاب الدين يحيى بن عباس بن أميرك السهر وردي . ولد حوالي سنة 1153 فى سهر ورد قرب زنجان ببلاد فارس · وسمي بالمقتول لانه حكم عليه بالاعدام بتهمة الهرطقة إبان حكم « مالك الزاهر » سنة 1191 · ويعد السهروردي « شيخ الاشراق » بفضل مؤلفاته الوافرة حول الموضوع · فقد ألف قرابة الخمسين كتابا بالعربية والفارسية وتأثر بابن سينا والفلاسفة اليونانيين والفارسين والمشارقة

(21) حول السيمرغ يقول Corbni أن هذا الطائر الاسطورى يظهر فى الادب الفارسى فى الملحمة البطولية أو فى الشعر الصوفى

(22) C.S. Nott, Farid Ud-Din Attar, the Conference of the Birds (منطق الطير) Routledge-Kegan Paul, London, 1971, p. 131.

(23) لقد فتح طريق الدراسات حول السهروردى كل من محمد اقبال ولويس ماسينيون Louis Massignou وهرتن M. Horten ثم تلاهم كربين Corbin وسامى الكيالى وابراهيم مذكور وعلي أكبر الفارسى ·

القدامى نذكر من بين آثاره « حكمة الاشراق » و « هياكل النور » . وقد تمسك أتباعه بهذا النور الى حد أنهم لقبوا بالاشراقيين مثل ملة الملهمين الاسبان الذين اضطهدوا فى القرن السادس عشر (24) .

ويهمنا هنا ما قاله السهروردي حول « طائر الروح » فى الصوفية ، وهى احدى الصور المفضلة لديه والتى يعتبرها (Otto Spies) « أقدم ما عرف فى الادب الفارسى » (25) . ورغم أننا لا ندرك مدى صحة هذه الملاحظة ، ومهما يكن من أمر ، فان السهروردي قد استقى رموزه حول الطائر الروحانى من خلال قراءاته من ابن سينا اذ أن أحد مؤلفاته يعد بمثابة ترجمة « لرسالة الطير » (26) وهذا ما يشير اليه عنوان كتابه « ترجمة لسان الطير وهو رسالة الطير » .

وتظهر صورة طائر الروح فى مؤلفات أخرى له مثل « لغة الموران » (النمل) (27) . الا أن تطابقه مع (San Juan) تظهر أكثر تجذرا فى كتابه « صفير السيمرغ » .

وفى هذا المؤلف ، لم يقدم السهروردي الطائر أو السيمرغ فى حالة طيرانه وصفه من خلال مميزاته وخصائصه الصوفية أى من خلال صفيره أو تغريده .

ومثلما هو متوقع « يرمز السيمرغ الى الصوفي » الذى تلقب فى كل مقامات الطريقة ثم فنى فى الحق » (ص 6) .

واذا ما تركنا جانبا الاصطلاحات التقنية الصوفية وجدنا أنفسنا أمام لب الرمزية عند (San Juan) فالطائر هو روحه التى بلغت أعلى مراتب النشوة لكن ، لنرى ما يميز « الطائر الوحيد » ولنقف عند خصائصه المادية بعيدا عن رمزه العالمى المعهود . ومما يدعو الى الدهشة أن السهروردي ، ذلك الكاتب الرمزي قد مهد منذ القرن الثانى عشر كل « خصائص » طائر (San Juan) تقريبا وحتى تلك التى تعتبر أكثرها ندرة . فلا بأس اذا أن نتمعن فى النص الكرملي وأن نقارن خصائص «الطائر الوحيد» مع خصائص «السيمرغ» للسهروردي . وتبدو بعضها وكأنها تشكل صورا تقليدية مألوفة الابعاد

(24) من الغريب أن لا يتفطن M. Asín أو A. Márquez الى أوجه الشبه بين «الملهمين» و«الاشراقيين»

Otto Spies — S.K. Khatar, ed. y tr. : Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqtul, Khatak, 1935, p. 3.

وفى ما يلى سنسطلح على TTM. لهذا المرجع .

(26) كل الخبراء يؤكدون على أن هذا العمل هو من باب الترجمة لا الابداع .

(27) هنا يحاول طير رمزى آخر : العندليب الاتحاد بسليمان (صورة الالاه) لكن دون ان يكلف نفسه مشقة الخروج من عشه (أى من نفسه) . ولكن بما أن سليمان لا يمكنه أن يحط بالعش نظرا لحجمه ، أدرك العندليب أنه مجبر على الخروج من عش احساساته للوصول اليه.

والمعانى فى الادب الاسلامى . لذلك سنتعرض شيئا فشيئا الى فلاسفة وشعراء صوفيين تطابق معهم (San Juan) تطابقا تاما وسنرى أن كل خصائص طائره الوحيد واردة منذ قرون لدى الفلاسفة المسلمين .

إن أول ميزة خص بها (San Juan) طائره هى « الوحدة » وقد اعتمد فى ذلك كما أسلفنا على الزبور ، وتبسط فى شرحها فى «تأويل الابتهالات الدينية » : (Cóntico) « والثالثة (أى الميزة) تتمثل فى وحدته اذ لا يتقبل وجود أى طائر بجانبه ، بل إنه عندما يحط قربه طائر ، سرعان ما يرحل عن المكان ، كذلك النفس فى تأملها واعتزالها ، تنفرد عن كل شىء ولا تروم شيئا أكثر فى ذاتها غير الله » (ص. 670) .

كما تعرض (San Juan) الى هذه الميزة (الوحدة) فى « حديث النور والحب » ولكن فى اقتضاب « لا يطيق [الطائر] أى رفقة وإن كانت من جنسه » (ص 369) . وهيا يتفق المصلح الكرملي مع السهروردى الذى يقول عن طائره : « كلهم منشغلون به وهو منشغل عنهم ، كلهم مهتمون به وهو منصرف عنهم » (ص 29) . كما يتفق مع الفيلسوف الصوفى الفارسى أبي يزيد طيفور بن عيسى فن سرشان البسطامى (توفي سنة 874 أو 877) الذى أسس مدرسة المنتشين واشتهر بجرأة استعاراته وصوره الصوفية (38). اذ جاء فى مؤلفه « ارتقاء أبي يزيد » الذى يحاكي فيه « المعراج » أو صعود النبي محمد عليه الصلاة والسلام ليلا الى السماء السابعة أن روحه « كطائر الجسم الوحيد » تطير طيرانا غير طبيعي (العطار . أنبياء المسلمين . ص 109) . وسيتداول سالملمون هذه الاستعارة التى أصبحت جد مألوفة فى الادب الاسلامى . أما خاصية « الطائر الوحيد » الثانية فقد وردت هى الاخرى فى « تأويل الابتهالات الروحانية » : « هو عادة فى أعلى قمة كذلك العقل فى أسمى حالات التأمل » (ص 670) . ويتفق هنا أيضا (San Juan) مع علماء الطيور المسلمين (العطار والغزالي وابن سينا والرومي) اذ أن مثل روحهم فى تأملها كمثل الطير على القمم الشماء . وهنا يكمن جوهر الرمز . وقد أجمع عليه كل الروحانيين بما فيهم السهروردي .

ومن جهة أخرى ، إن معظم الصوفيين الذين ساقوا صورة الروح فى تأملها فى شكل طائر وصفوه وهو يحلق فى الفضاء يريد الالتحاق بالله . نذكر من بين هؤلاء ابن سينا والغزالي والعطار (29) . كما وردت هذه الصورة لدى منصور الحلاج (858 ــ 922) اذ جاء فى كتابه «كتاب الطواسين» : « أنه

(28) حول البسطامى أنظر Kitab al-Luma' de al-Sarraj, ed. de R.A. Nicholson, London 1914.

(29) أنظر Louis Massignon, La passion de Hallaj, 4 Tomes, Gallimard, Paris, 1975.

يناشد حبيبه بأجنحته » (30) ، الا أن طائر (San Juan) يبدو وكأنه قد ادخر جهده فى هذه الرحلة الشاقة التى قامت بها سائر الطيور فى الادب الصوفي . « وفجأة ارتفع فى عنان السماء (ص. 967) وحط فى أعلى السماء » (ص 670) . وهنا يلتقى مع طائر السهروردى (السيمرغ) الذى « يطير دون أن يتحرك ويحلق دون أن يسافر ثم يجيء دون أن يشق مسافات» (ص 29) . ومهما كانت طبيعة هذه الحركية فنتائجها ومغازيها واحدة عند المصلح الكرملي وعند المسلمين . ذلك أن طائر (San Juan) «يتخذ الاعالى ليرتفع عن كل الاشياء الفانية» (ص 967) شأنه فى ذلك شأن طائر شاعر صوفي آخر رقيق جلال الدين الرومي (1207 – 1237) (31) « يطير ليبتعد عن الاشياء المادية الفانية » (32) . أما طائر البسطامي – الذى أسلفنا ذكره – فهو يكتسب فى طيرانه نحو الاعالي « أجنحة سرمدية » تبعده عن الاشياء الزائلة . إن الهدف من هذا الطيران واحد : الالتحام بالله وبلوغ حقائق تتجاوز كل العقول : « فروح الحلاج كالطائر » تسقط فى بحر المعرفة ثم تغمر (كتاب الطواسين . ص 34) . وروح (San Juan) كالطائر فى السماء «ينسى كل الاشياء لانه يعرف الله ويتوق اليه دون سواه» (الارتقاء ص 424) . أما روح السهروردى فمثلها كمثل السميرغ يترفع عن الاشياء المادية ويدرك فى نشوته المعرفة الكاملة « كل العلوم تنبثق من ديدن ذلك الطائر (ص 29) حين ذكر قصة طاووس نسي جماله وحديقته الغناء يوم حبس قهرا فى قفص مظلم وشد ريش ذيله فى لفة من جلد حتى حجب كلية . ولكنه كان بين الفينة والاخرى ورغم جهله المتفاقم يقترب من أصوله كلما هبت ريح واشتم رائحة الازهار والاشجار والرياحين والبنفسج، فيلقى لذة غريبة (ص 23) جعلته يتحرر تدريجيا من قيوده المادية الغليظة ويكتشف الله ، وهو مصدر تلك الريح الربانية .

وفى « صفير السيمرغ » كان السهروردي أكثر وضوحا اذ جعل الطائر يتحد بالله «فتتبع نسمة الصباح من نفسه» (ص 30) وهو بذلك يقتسم الطبيعة الالاهية فى أقصى حالات التأمل (33) . أما (San Juan) فقد وصف هذه النسمة أو الريح الربانية وصفا دقيقا وجعلها هدفا لطائره الوحيد لانها تعلن عن الروح المقدسة التى يصبو اليها كل كائن . ولعله من المفيد هنا التذكير مع (H. Corbin) أن رمز الطائر فى الصوفية قد امتزج بالروح

(30) The Tawasin. The Great Sufi text on the Unity of Reality, tr. Aisha Abd Ar-Rahman al- Tarjumana, Diwan Press, Berkelley-London, 1974, p. 34.

(31) حول فئة المولودة أنظر — Schimmel, The Triumphal...

(32) — A.J. Arberry. « Ruba'iyat ». Select Translations into English Verse (London, 1949). Nicholson, Poetas y míshicos del Islam, tr. Juan Valera, Oriún, 1945, México, p. 86.

(33) ارجع الى ص 694 (البستان) وص 676 (الكرمة اليانعة) وص 677 (البستان المتع) .

المقدسة « فالسيمرغ » الذى يقابل طائر العنقاء ، هو كذلك صورة للملك جبريل ، ذكاء فعال وروح قدسية ، لذلك تضفى عليه نفس الخصائص التى تسند فى الديانة المسيحية للحمامة كرمز للروح القدس (ص 212) (34) . وتتمثل الميزة الرابعة للطائر الوحيد (اذ تعرضنا الى ميزته الثالثة فيما سبق) فى « عذوبة غنائه كذلك تبتهل الروح لربها فتحمده فى خشوع ويكون صوتها رقيقا ووقعه حسنا عند الله » (ص 670) . وقد أضاف (San Juan) فى « حديث النور والحب » قائلا : « إنه مجبر على الغناء » .

أما الميزة الثانية التى يخص بها (San Juan) طائره فهى أكثر طرافة « وتتمثل فى وجهة منقاره صوب مهب الريح . كذلك تتوق الروح الى المحبة فتنصرف الى ملاك الحب وهو الله » (ص 670) . وقد تبسط فى شرحها فى « حديث النور والحب » : « يتوجب عليه أن يضع منقاره قبالة أريج الروح المقدسة حتى يكون جديرا برفقتها » (ص 67) وقد لاقينا نفس الميزة بين الفلاسفة الفرس وقد جعلنا تواترها نعتقد لاول وهلة أننا أمام فكرة مبتذلة فى رسائل المسلمين المتعلقة « بحلقة الطير » . فطائر البسطامي « يرفع رأسه الى السماء » فى منتصف طيرانه المنتشى . (العطار . ص 109) أما العطار فقد فتح قصيده « لسان الطير » بتحريض الطيور – أى المتصوفين – على رفع أعناقهم الى السماء . « أيها الطائر الصغير ارفع رأسك واجعل نايك (استعارة لمنقارك) يغرد بمجد معرفة الله الحقة » (العطار . ص 8) . «سلام عليك ... انتشل نفسك من بؤرة [الظلام] وارفع رأسك الى العرش الربانى» (ص 9) .

إن (San Juan) صريح عندما يضع « منقار [طيره] قبالة أريج الروح المقدسة » . ورغم غرابة هذه الصورة أصبح من الممكن العثور على خلفيات فارسية لها . لان الاستعارة قديمة ومألوفة فى الادب الصوفي الاسلامي أما الهواء أو النسيم فهو عادة رمز لمعرفة الله . ذلك ما ذهب اليه السنهروردي فى كتابه « لغة الموران » (النمل) بطريقة رمزية [أى الطائر / الروح] بعذوبة عند حب زوجته والتوله بها» (ص 967) . إن مثل هذه الميزة واردة فى الاسلام ، وقد تناولتها الصوفية منذ القرون الغابرة وقبل أن يرى (San Juan) نور الحياة .

وقد تقصت (Anne Marie Schimmel) فى دراستها « الابعاد الصوفية فى الاسلام » هذه الميزة التقليدية فى الشعر الصوفي حيث يردد العندليب غناء حبه ويمتص رحيق الازهار والورود (رمز الله) . وفى هذا المجال كان السهروردي أكثر وضوحا وأقرب الى صورة الطائر الوحيد الشادي ، طائر

(34) يؤكد كربن Corbin أن كلمة «عنقاء» مؤنثة فى العربية .

(San Juan) . إذ « تصبح روحه سيمرغا يوقظ صفيره النائمين وتبلع ألحانه كل الكائنات . إلا أن سامعيه قلة ... ومن هذا الصفير بالذات تنبع العلوم كلها » (ص 29) .

هذه هى إذن « لغة الطيور » التى علمها الله سليمان . كما ورد ذلك فى القرآن واعتمدها السهروردي محورا لرسائله الصوفية التى هى فى الحقيقة «وصف مقتضب لصفير السيمرغ» (ص 30) .

ولا ريب أن ميزة الطائر الخامسة (أى الرابعة فى « حديث النور والحب ») هى أكثر الميزات اشكالا . فطائر (San Juan) لا لون له « كذلك الروح الخالصة التى لا ينتابها لون معين من الشعور ... ولا يراودها أى ميل الى الاشياء » (ص 969) .

إن هذه الميزة طريفة فى حد ذاتها . لكن السهروردي فاجأنا باستعماله لها قبل أربعة قرون من الشاعر الملهم (San Juan de la Cruz) . ذلك أن طائره (السيمرغ) «فيه كل الالوان ولا لون له» (ص 29) . وقد بلغ هذا التطابق بين (San Juan) والسهروردي درجة كبيرة من الكمال والغرابة حتى أننا وجدنا أنه من المفيد ايراد النص الاصلى بالفارسية :

اما مدانكه همه نقشها درولت واولون ندارد (ص. 15) . وفى كلتا الحالتين يفيد غياب الالوان نفس الشىء بالضبط : تخلص من الاشياء المادية وخلو الروح منها .

ورغم غرابة هذه الميزة فقد وردت فى الصوفية أكثر من مرة . ذلك ما أشار اليه سيد حسين نصر ـ أحد كبار المختصين فى التصوف الاسلامى الفارسى ـ استنادا الى « منطق الطير » للعطار . الذى يلمح فيه الفيلسوف الفارسى الى افتقار السيمرغ للالوان بصورة غير مباشرة : فعندما تدرك الطيور الثلاثون أنها هى ذاتها السيمرغ تفقد ألوانها المختلفة ...

وقد أورد الشاعر الفارسى حافظ فى أحد أشعاره الرائعة صورة الروح المتحررة فى تجردها من الالوان :

غلام همت اسم كه زير جرخ كنود
زهرجه انك تعلق يذيرد آزادا سن

وقد ترجم سيد حسين صبر هذه الابيات الى الانقليزية ومفادها ما يلي : « أنا غلام نعمة ذلك الانسان المتحرر من كل الالوان ، وراء الأفق اللازوردي ».

أما الشاعر الفيلسوف نجم الدين الكبرى ـ الذى سبق ذكره ـ فقد تناول هذه الصورة وأضاف اليها فويرقات طفيفة فى كتابه « فوائح الجمال وفواتح

الحلال » حيث أشار الى أن مركز روحه العمقة (أى قلبه) لا لون له ومثل الماء يتكيف ليعكس الكون (35) .

وأمام هذا العدد الكبير من نقط الالتقاء بين رمز « الطائر الوحيد » لـ (San Juan de la Cruz) ورمز « السيمرغ » أو « العنقاء » ، وأمام البون الزمني الشاسع الذى يفصلهما بقي لنا أن نطرح مسألة احتمال انتماء فكر المصلح الكرملي الى التأثيرات الاسلامية وأن نحدد المدرسة الادبية التى تركت أعمق الاثر فى نتاجه الفلسفى والشعرى ، عربية كانت أو فارسية ، رغم أن العرب يعتبرون من أول وهلة أقرب تاريخيا وثقافيا وحتى جغرافيا من (San Juan) وقبل مواصلة هذا المقال نرى من الواجب أن نسوق هذه الملاحظة إذ أنه وإن بدا من البديهي أن اقتبس المصلح الكرملي من الادب الصوفي المتعلق « بحلقة الطير » فهذا لا يدل قطعا أنه اطلع مباشرة على كتاب السهروردي « صفير السيمرغ » أو كتاب العطار « منطق الطير » لانه يجهل الفارسية ولا يحسن العربية التى كانت تدرس فى جامعة (Salamanca) .

وإن ألفتنا النظر الى بعض التطابقات بين (San Juan) والسهروردي (والحلاج والرومي والبسطامي) فلأننا نعتقد أن هؤلاء الصوفية قد كان لهم أثر عميق على رمز « الطائر الوحيد » بل لاننا أدركنا أننا لمسنا أثرا أدبيا تقليدنا من الاسلام باعتبار هؤلاء الفرس والعرب امتدادا له (36) . وقد شق هذا التراث طريقه الى أوروبا اثر الحروب الصليبية وخاصة بعد فشلها السياسى الذريع (37) .

ولننتقل الآن الى مسألة ثانية : لماذا كان الفرس أقرب الى (San Juan) من العرب ؟ لعل الامر يتعلق بلغز آخر من الالغاز التى تحيط بعد بمؤلف « الطائر الوحيد » . ولعلنا لم نهتد الا لبعض المراجع الفارسية وقد تمدنا بحوث لاحقة بتفاصيل عربية عن رمز الطائر الصوفى ... ومهما يكن من أمر ، فقد كانت عماية السبر فى مصادر فارسية تجربة ثرية جدا بفصل ما حققه فى العشريات الاخيرة كل من سيد حسين نصر و (Louis Massignon) (H. Corbin ; A.M. Schimmel) من دراسات نقدية ونشر بعض المخطوطات فى لغتها الاصلية .

(35) حول هذا الموضوع انظر الى الشروح الدقيقة التى قدمها الفارسى فى ص . ، القسم 18 من المقال الصوفى المذكور سابقا .

(36) حول موضوع حصون الروح السبعة أنظر مقالى الرابع فى هذا الكتاب وما جاء عن Miguel Asín فى مقاله « El símil de los castillos o moradas del alma en Santa Teresa y en el Islam», Al-Andalus I (1946).

(37) أنظر فى هذا الصدد الدراسات الهامة والحديثة لـ
— Dorothee Metlitzki (The Matter of Araby in Medieval England, Yale UP 1977).
— Alice Lasater, Spain to England. A Comparative study of Arabic, European, and English Literature of the Middle Ages, UP of Mississippi, 1974.

ومن جهة أخرى لا ينبغي أن ننسى أن الصوفية فارسية كانت أو عربية لها علاقة عضوية لا جدال فيها . ورغم الفوارق ، فان عملية المد والجزر الادبى مستمرة بينهما بصفة طبيعية · ولنذكر هنا أن السهروردي نفسه قد ترجم « رسالة الطير » لابن سينا وربما تأثر فى رسالته « صفير السيمرغ » ببعض الفلاسفة العرب · بل ربما اثر « صفير السيمرغ » هذا فى بعض المفكرين العرب الذين زامنوا (San Juan) ووقعت ترجمة آثارهم ونشرها فى ربوع أوروبا القروسطية ·

ولقد توقفنا فى هذه الدراسة عند كل التفاصيل لانه من الغريب أن يكون السهروردي أقرب الى (San Juan) من ابن سينا والحال أن الفارسي لم يسعفه الحظ لان تترجم أعماله الى اللاتينية فى حين كانت تفاسير ابن سينا لأرسطو محل جدل عنيد فى باريس العصور الوسطى ومنتشرة كثيرا بين الروحانيين الاوروبيين · وما دامت ترجمة الاعمال الشرقية فى القرون الوسطى مليئة بالاسرار فليس من المستبعد أن يكون العطار أو الرومي (أو بعض تلامذتهم) قد ترجمت أعمالهم الى اللاتينية أو الى احدى اللغات الرومانية ·

ومع ذلك يبدو من الارجح أن المصلح الكرملي (San Juan de la Cruz) قد وقع تحت تأثير المسلمين العرب والافارقة الاسبان على وجه الخصوص أمثال ابن عربى المرسى والشاذليين مثلما أكده (Miguel Asin) فى أعماله الرائدة التى أضفنا اليها ـ وكنا فى ذلك من المحظوظين ـ بعض الدراسات المقارنة فى الآداب الاسبانية العربية وفى اشكالية التواصل الثقافى بين (San Juan) والفكر الاسلامى (39) ولكن لا مجال هنا لاعادة استنتاجاتنا حول الموضوع ·

وأخيرا نريد التأكيد على ضوء الوثائق التى جمعناها وباسم النزاهة الفكرية ومن موقع الامانة العلمية ، أن طائر (San Juan) الوحيد مختلف عن عندليب (Georgicas) الذى اهتمت بدراسته العلامة (Maria Rosa Lida) لان هذ االطائر الروحي العجيب والوحيد الذى يرتفع الى عنان السماء ويجعل منقاره فى مهب الريح ويغني غناء عذبا ويفتقد الى لون محدد يتفوق فى كل ميزاته مع سيمرغ المسلمين ولكنه لا صلة له مع الطيور الادبية لهوميروووس وفرجيل ·

وربما نعرف ذات يوم كيف حصل هذا التلاقح الادبى ··· أما الآن فلا يسعنا إلا أن نأسف على ضياع رسالة (San Juan) الضافية حول« الطائر الوحيد » التى كان بامكانها أن توفر لنا تفاسير رمزية إضافية وأن تثبت انتماء الصوفي الكرملي للاسلام ·

(38) أنظر Nasr, Three Muslim... p. 34.

(39) أنظر فى هذا الصدد دراستنا المذكورة سابقا وكتابنا E« studio sobre a espiritualidad... » San Juan de la Cruz y el Islam.

الباب السابع

رمز حصون الروح السبعة المتراكز بعضها على بعض في الاسلام ولدى القديسة تيريسة (SANTA TERESA)

يعتبر رمز حصون الروح المتراكزة السبعة للقديسة تيريسة دي خيسوس (Santa Teresa de Jesus) من أشهر الرموز الصوفية فى شبه جزيرة الاندلس وذلك لبعد طرافته المذهلة وجماله الفتان . وقد صرحت القديسة بكل نزاهة ـ وهى التى تعودت على الاخلال بذكر مصادرها (I) ـ فى مستهل « مقامات الحصن الداخلى » أن هذا الرمز الصوفي المرهف من محض حكمتها وقد استوحته من السماء :

« إني أبتهل اليوم الى الرب عله يتكلم عن لساني لأني لا أعرف كيف سأكتب ولا كيف سأبدأ فى إنجاز هذا العمل (تأليف مقامات الحصن الداخلى) إنطلاقا من فكرة أساسية وهى أنى أعتبر الروح حصنا من الالماس أو من البلور الرقيق بيوته متعددة كبيوت السماء » (2) .

ونحن نشاطر القديسة فى استصعاب مهمتها لان الصورة رائعة ومعقدة فى الآن نفسه : فهى تمثل الروح بحصن من الالماس أو البلور الرقيق به سبعة مقامات تبدو فى نفس الحين وكأنها قصور متراكزة بعضها على بعض . وفى المقام الاخير يوجد الله ومعه تتحد الروح تاركة وراءها الشيطان الذى يسعى ـ وقد تمثل فى صور وحوش ماكرة ـ الى اقتحام الحصون ، وهى تلك

(I) حتى وان وهبنى الله أكثر فطنة وذاكرة ، فأنا قادرة بحكم ملكاتى على استغلال كل ما أقرأه أو أسمعه ... كتاب الحياة « Libro de la vida » ، الباب العاشر أنظر أيضا Obras Completas, BAC, Madrid 1970, p.57. فى ما يلى سنصطلح على 52 عند الرجوع الى هذا الكتاب Moradas del castillo Interior ,I, OC, p. 365

حول أصل صورة القصور المتراكزة عند القديسة تيريسة راجع :

—3« Le Symbolisme du «Château interieur» chez Sainte Thérèse », Bull. Hisp. LXVII, 1965, pp. 27-41.

— Víctor G. de la Concha, El arte literario de Santa Teresa, Ariel, Barcelona, 1978.

— Miguel Asín Palacios, « El símil de los castillos y morados del alma en la mística islámica y en Santa Teresa » Al-Andalus, II, 1946, pp. 268-269.

المقامات التى يمر بها الصوفي فى طريقه الى الروح القدسية . إن هذه الصورة طريفة ولم يكن من السهل العثور على مراجع لها فى الصوفية الاوروبية التى سبقت (Santa Teresa) . لذلك كانت مسألة انتمائها الثقافى مسألة شائكة فى الادب الاسبانى . لكن ذلك لم يمنع العديد من الباحثين من استقصاء أصولها ، ومن غض الطرف عن « خصوصيتها » المزعومة . وقد توصل بعضهم أمثال و (Gaston Etchegoyen و Morel Fatio و Menéndez Pidal و R. Hoornaert) الى وجود تطابق صورة الروح والحصون لدى مفكرين روحانيين سبقوا القديسة . أما (Carl Jung) فقد وضع رسم قصر محصن بستة عشر برجا وبهوة فى بهوة . ويرمز هذا الرسم الى المندالات الشرقية (Mandalas) التى تصف عملية البحث عن الوعي الدفين (Tao) ومن جهة أخرى فقط استقصت (Mircea Eliade) مفهوم « الفضاء المقدس » الذى كان منطلقا لبناء المعابد والحصون الروحانية وذلك فى دراستها المعروفة « رسالة فى تاريخ الاديان » (صدرت عن مكتبة بايو (Payot) . باريس 1960)

وقد أشارت الى أن بعض المدارس الدينية كانت تبنى على رسم دائرات متراكزة بعضها على بعض فى أغلب الاحيان ترمز الى المقامات الروحية التى يخلو اليها المتعبد المبتدىء كما يخلو الى نفسه . وقد ذكرت من بينها معبد Borobudur ومعبد (Java) . وللاسف لم نجد فى هذه الرسوم المعمارية التى ظهرت قبل (Santa Teresa) بكثير ما يرمز الى التمشي الروحاني المحكم عبر المقامات المتداخلة تداريخيا والتى تمثل مختلف مراحل سمو النفس .

لقد ذكر (Gaston Etchegoyen) فى كتابه « الحب الالهي ـ مقاربة من مراجع (Santa Teresa) » (بوردو ـ باريس ـ 1923) أن (Bernardino de Laredo) و (Francisco de Osuna) قد مهدا الى مؤلفات القديسة اذ أن كليهما كان يتصور الروح الباطنية حصنا منيعا . الا أن ذلك لا يكفي لتفسير كل تفاصيل رموز المصلحة (Santa Teresa) خاصة وقد اقتصر (Osuna) على صور نحتت من الرموز المتداولة فى القرون الوسطى تحاول فيها المغريات الثلاث (الجسد والدنيا والشيطان) النفاذ الى حصن الروح : « وليحرس القلب بكل حذر كما يطوق القصر بالحصون وذلك بوضع ثلاث منارات أمام المغريات : العفة أمام الجسد الميال الى الملذات ، الجود والصدقة أمام الدنيا وثرواتها ، والاحسان أمام الشيطان الامار بالضغينة والحسد ... » (4) .

(3) تشبه القديسة تيريسة Santa Teresa روحها فى حالة التأمل والسكون بالزجاج الرقيق أو بالالماس وهى صورة متداولة عند الصوفيين فى المغرب والمشرق . اذ نجدها لدى Francisco de Osuna San Juan de la Cruz Bernardino de Laredo نجدها فى آثار جلال الدين الرومى ونجم الدين الكبرى .

(4) Tercer Abecedario espiritual, IV, III, BAC, Madrid, 1972, pp. 198-202.

فللحصن ثلاثة أبواب بامكان الشيطان اقتحامها : ينقذ منها المكر ويتسرب الخوف ويتسلل الجوع الى القلب ·

ورغم أن القديسة أطلعت على مؤلفات (Osuna) وبالخصوص على « المدخل الثالث للروحانيات » (Tercer Abecedario Espiritual) الذى نال اعجابها وانكبت على دراسته فان أفكاره الرمزية لا تتطابق تماما مع « رمز الحصون المتراكز بعضها على بعض لـ (Santa Teresa) ويذهب (Etchegoyen) الى أن (Osuna) قد اقتبس استعاراته من (Ludolfo de Sajonia) المعروف بـ (El Cartujano) والذى انتشر كتابه (Vita Christi) بين الروحانيين الاسبان فى عصر النهضة. فهناك وجه شبه بين (Osuna) و (El Cartujano) « قصر مارته (Marta) هو الدين وأسواره هى الاساقفة الفطاحل · أما الماء الذى يحيط به فهى عين ذارفة للدموع ، وأما ذخيرته فهى اليقظة والصوم والانضباط التى تنهك الجسد ولكنها تقوى النفس ، وأما برجه فهو التأمل (Vita Christi) الجزء الثانى . الباب 62 . ص 100 . اشبيليا ، 1537) (انظر الى دراسة (Etchegoyen) المذكور ، ص 333) ومن البديهى أن (El Cartujano) لا يطلعنا على سر « رمز الحصون المتراكزة » شأنه فى ذلك شأن (Bernardino de Laredo) · فالصورة التى ساقها فى كتابه « ارتقاء جبل سيون » (Subida Del Monte Sion) غريبة ومعقدة ولكنها لا تتلاقى مع صورة (Santa Teresa): فمثل ملكة التمييز لديه كمثل المدينة المقدسة القائمة على ساحة مربعة ، أسسها من البلور وأسوارها من الحجارة الكريمة ، فى قلبها شمعة فصحية ترمز الى المسيح (5) . وقد اعتمد النقاد هذه الاستعارة لتفسير « رمز الحصون المتراكزة » لقديسة Avila ولكنها لا تمت اليه بصلة · ويجدر التذكير هنا أن صور Cartujano و Laredo و Osuna (وحتى صور R. Lulio) أكثر تداولا فى الادب القروسطي والنهضوي من تلك الاشارات المحدودة التى تضمنتها الدراسات الاسبانية الى حد الآن · لذلك رأينا من المفيد أن نعمق دراسة (Etchegoyen) لابراز مدى تواتر صورة حصون الروح فى الادب الروحانى الاوروبى · فمنذ القرن الثانى عشر كان (San Bernardo) يقارن الروح بحصن تحاصره أرواح عدوة ، ففي موعظته « حراسة القلب الدائمة » كان يقول : « إنه من المحتم الدفاع عن هذا الحصن من التحت ومن الفوق من الامام ومن الخلف من اليمين ومن الشمال » (6) · أما فى وعظته « التفاني فى خدمة الكنيسة » فقد أشاد بوسائل الدفاع عن

(5) Subida del Monte Sión, Místicos Franciscanos Españoles, BAC, Madrid, II, 1948, pp. 270-274.

(6) حول «حراسة القلب الدؤوبة» راجع نص الخطبة فى :
SERMONES VARIOS, NUM. 82, Obras Completas, BAC, Madrid, 1953/1955, p. 1107.

هذا الحصن وهما التعفف اماتة النفس (7) وفى ذلك يلتقي (San Bernardo) فى نظرته مع كل من (Osuna) و (Laredo) ولكن يبقى بعيدا عن (Santa Teresa) ورمز الحصون السبعة . لنواصل اذا بحثنا .

لقد غابت دراسة (Jean Gerson) عن (Etchegoyen) والحال أنه قريب من (Osuna) خاصة عندما يتذمر فى العديد من خطبه من « تشديد العالم والجسد والعدو الخناق على معبد نفسه » (8) .

أما (Robert Grosseteste) الذى كتب خلال القرن الثالث عشر قصيدته «قصر الحب» باللغة الانقلو ـ فرنسية فقد شبه هذا القصر الرمزى ببطن مريم العذراء التى حملت المسيح (9) فقد اقتفى فى ذلك أثر (San Bernardo) واتخذ مثله آيات من الانجيل من الغريب أن القديسة لم تلتجي اليها » ودخل المسيح الى ذلك القصر » (10) .

كما نجد هذا الرمز فى كتابات الالمانى (Meister Eckhart) الرائعة اذ يترجم الحصن بقرية محصنة (Bürgelin) (11) . وتداوله الانقليز أمثال المؤلف المجهول لـ (Ancren's Riwle (Nun's Rule) (الذى ظهر فى القرن الثالث عشر) والذى يصور الروح البعيدة عن الظل الالهي بالاميرة التى دفعتها الحاجة والفاقة الى اللجوء في قصر من الطين . وقد انتحى الفرنسيون نفس هذا الرمز . من ذلك أن (Hugo de San Victor) فى كتابه (De Arca Noe morali) قارن الروح الباطنية بالحصن ، يعلوه اسم الله كالبرج الشامخ (12) . الا أننا لم نعثر بعد عن الحصون أو المقامات السبعة للقديسة .

وقد اهتم البرتغاليون بهذا الرمز ولكنهم لم يتعدوا فى ذلك البعد الاوروبى . من ذلك أن (San Antonia de Lisboa) يرى فى الحصن ـ الذى وصف أبراجه وأسواره وصفا دقيقا ـ تجسيما رمزيا لمريم العذراء ويتفق هنا مع مواطنه الدومينيكي (Frei Paio da Coimbra) . أما المؤلف المجهول « لغاب

(7) نفس المرجع المذكور أعلاه ص 861 ـ 863 .

SERMON pour la Penteccôte : Mansionem (De la première chambrière, Oraison, apud Six sermons français inédits de Jean Gerson), Librairie Philosophique J. Urin, Paris 1946 p. 74.

(9) راجع القصيد فى Le Château d'Amour, Paris, 1918, p. 105, 106, 111.

(10) تبقى الدراسة المقارنة بين القديسة تيريسة (SANTA TERESA) وقرثيان (GERONIMO GRACIAN) مفتوحة للانجاز

(11) راجع : Selected Treatises and Sermons Translated From Latin and German, Faber and Faber, London. 1958,

(12) ان كل الروحانيين الغربيين الذين تناولوا صورة القصور المتراكزة أمثال SAN GREGORIO و GUILLAUME LE CLERC و PIERS PLOWMAN و ANTONIO ENRIQUEZ و SANTA TERESA (المنصر) لا يقدمون تفسرا مرضيا لاصول «الابداع» الادبى عند

الشهوات »(Boosco deleitoso)فهو يذهب الى أن « جبل التأمل موجود بداخلنا أما جبل الحكمة فيكمن فى صميمنا » كما يرى « ان سرير الزوجين يكمن فى الروح وهناك يتحقق الحب المثالى » (13) . وربما كان (Dom Duarte) من أبرز البحاثين البرتغاليين فى هذا الموضوع اذ تحدث فى كتابه « نصيحة الوفاء» (Leal Conselheiro) عن مقامات فؤادنا الخمسة التى توجد فى أعماقنا (14). وقد أصاب(Mario Martins)(15) حين تفطن الى التماثل الموجود بين البرتغالى والقديسة (Santa Teresa) لانه يعتبرهما « من نفس القبيلة رغم أن (Dom Duarte) ينتمي الى عائلة أكثر تواضعا » .

ومن بين الاسبان الذين مارسها رمز حصون الروح تجدر الاشارة الى (Juan de los Angeles) الذى يرى « أن الانعزال بالنسبة الى الروح كالحصن الحصين ، تأوي اليه حتى تقوى على أعدائها وتفكر فى هدوء وتنقطع عن الدنيا الخارجية » ، كما تجدر الاشارة الى (Diego de Estella) الذى وصف فى كتابه « تأملات فى حب الله » (Meditaciones del Amor de Dios) (1576) ذود الحراس البطولي عن حصن الروح حيث يسكن الملك وهو الله (16) ومن بين الايطاليين يبدو أن دانت (Dante) قد اقترب من القديسة الاسبانية بصورة « الحصن الشريف المحاط بسبعة أسوار » رغم أن هذا الحصن لا يرمز الى الروح بل الى مدخل جنة اليمبوس ونرى اذن أن رمز الحصن قد انتشر بين الروحانيين الاوروبيين غير أنه لا يضاهى التعبير الرمزى الدقيق للقديسة (Teresa) .

وقد باتت كتب الفروسية التى اقترحها (R. Menéndez Pidal) كمرجع لصورة حصون المروح منعدمة الجدوى لان (Santa Teresa) وإن كانت مولعة بمطالعة مثل هذه الروايات الخرافية فانها لم تنحت رمزها انطلاقا من الحصون المسحورة التى وردت فى رواية (Amadis) (17) و (Balacho del Sabio Merlin) لانها للاسف لا تفسر سر رمز القديسة المعقد . بل لا تبدو أكثر نفعا تلك

(13) أنظر أيضا Mario Martins, Alegorías Símbolos e exemplos morais da literatura medieval portuguesa, Lisboa, 1975, p. 280.

(14) راجع Capítulo LXXXI, « Das casas de nosso coraçom e como ilhe devem ser apropiadas certas fiis », Leal Conselheiro, Ed. Joseph M. Piel, Lisboa, 1942, pp. 303-304.

(15) راجع الملحوظة رقم : 13 . لقد أطنب العلامة فى ذكر فلاسفة برتغاليين استعملوا صورة الحصون – من بينهم FREI ROBERTO SANTO ANTONIO DE LISBOA FREI DIEGO ROSARIO ... الخ

(16) من الغريب أن لا يستعمل SAN JUAN DE LA CRUZ صورة الحصون السبعة بل صورة الدهاليز السبعة لوصف درجات حبه الروحانى .

(17) حول المقارنة بين كتب الفروسية والقديسة راجع : CRISTOBAL CUEVAS GARCIA, « El significante algórico en el castillo teresiano », Letras de Deusto, XXIV (1972), pp. 77-97.

الكتب الفروسية التى ألفت على « النحو الالهي » والتى نظرنا فيها لهذا الغرض مثل « حياة الانسان فى ترحاله » (Peregrinación de la vida del hombre) المعروف باسم بطله فارس الشمس (El Caballero del Sol) الذى ألفه (Pedro Hernandez de villalumbrales) والذى نشر بـ (Medina del Campo) سنة 1552 . ففى هذه الرواية يدخل (Pelio Rofeo) ـ الذى يجسم حياة الروح فى ترحالها ـ من باب الدهاليز السبعة ثم يعبر سبعة مقامات متلاحقة تمثل مختلف مراحل الوجود . وفى المقام السابع نجد لاسفنا الشديد تماثيل لجميع ملوك اسبانيا ومن بينهم وعلى كرسي مرموق فرناندو (Fernando) وإيزابال (Isabel) . ويمثل هذا المقام « فضاء استحضار الذكرى الحسن » كأولئك الذين عاشوا حياة طيبة ملؤها الطهارة . وتفصلنا هذه المسحة الديبلوماسية السياسية نهائيا عن رمز الحصون السبعة المتراكز لصلحة آفيلا (Santa Teresa) (18) . ويجدر أن نذكر هنا أن تكاثر هذا الرمز ليس حكرا على كتب الفروسية . فالقصة البيزنطية تعرض أمثلة عديدة عن ذلك ونشير من بينها الى « القصر الذهبي المسحور » للمؤلف (Kallimachos y Chrisorroe) . وقد كانت هذه القصة محل تأويلات صوفية ذلك أن مغامرات العاشقين تمثل مراحل ومحنا لا بد تخطيها لنيل محبة الله . إلا أن أبعاد هذا الادب واستعاراته لا تعنينا نفعا ساعة البحث عن مصدر رمز القديسة (Teresa) .وقد كان رمز الحصون من المحاور الاساسية لتراث أدبي عقائدي آخر إلا أن أبعاده لم تكن لتتطابق مع مفاهيم (Santa Teresa) . وقد بحث (F. Márquez Villanueva) فى دراسته « رمزية الحصن الداخلي : معنى وتأويلا » التى لم تنشر بعد عن « مدى استعمال الشعر الغنائي (Cancioneril) فى المنتصف الثانى من القرن الخامس عشر لهذه الحصون الرمزية ليعبر بطريقة مجازية عن مشاعر الحب العذري»(19) . وأشار الى (Jorge Manrique) صاحب قصيد « حصن الحب » (Castillo de amor) والى (J nan Alvarez Gato) الذى تحدث عن « مدينة النفس المقدسة » ليجسم مدى بعد هذه الظاهرة فى الادب الاسبانى القديم .

(18) راجع Pedro Hernandez Villalumbrales, Libro intitulado Peregrinación de la vida del hombre ... (Medina del Campo, 1552) (Micropelícula de la Hispanic Society of América).

(19) نشكر زميلنا وصديقنا Francisco Márquez Villanueva الذى تفضل بمدنا بنسخة من دراسته التى لم تنشر بعد والتى قدمها أمام Modern Language Association of Chicago سنة 1967 ثم نشرها فى صيغة أشمل سنة 1982 فى وقائع المؤتمر الدولى حول SANTA TERESA ص 495 – 522

راجع أيضا دراسته التى ما زالت تحت الطبع : المواهب الادبية للقديسة تيريسة .

أما القصص العاطفية المجازية · أمثال «سجن الحب» لـ (Diego de San Pedro) و « العبد الحر فى حبه » لـ (Juan Rodriguez del Padrin) (20) · فانها جديرة بالدرس وإن لم نجد فيها نفس الصورة التى وردت لدى (Santa Teresa) كما يجدر ان نولي اهتماما خاصة بالموضوع الذى تطرقه فى هذا المجال (Marquez Villanueva) والذى تمحور حول دراسة الطبيب (Lobera de Avila) التى نشرها سنة 1542 بـ (Alcala de Henares) تحت عنوان « دواء الجسد من خلال تجارب عديدة » · وهو عمل يلخص تركيب الانسان الجسدي من خلال صورة مجازية تمثل برجا محصنا وهى صورة توازي مماثلة (Santa Teresa) ولكنها لا تورد الفكرة الاساسية لتراكز الحصون المتتابعة السبعة أى تلك المقامات الصوفية التى تعبرها النفس فى طلب الله ·

كان من المفروض أن نأخذ فى هذا المقام بعين الاعتبار نص الانجيل كخلفية استندت اليها القديسة فى أكثر من مناسبة لحل لغز الحصون أو المقامات اذ كثيرا ما تشرح الآيات المعروفة من سفر سان فوان (2. XIV) San Juan « فى مقام الأب منازل عدة » ··· إلا أن البون شاسع بين منازل الانجيل المغرقة فى الابهام ومقامات ـ حصون القديسة ـ وفي الانجيل آيات أخرى توحي ايحاء غامضا الى القصور والحصون نذكر بينها نص « الموعظة الاولى » الذى يرمي بصفة سطحية الى حماية الحصن من إغراء الشيطان · ويجدر بنا فى الختام أن نتعرض الى الأب سان أغوستين (San Agustin) الذى لم يكن غريبا عن القديسة تيريسة (Santa Teresa) وهو الذى تحدث عن المراحل التى ينبغي على النفس قطعها حتى تفوز بلذة الانسجام الباطني وتصل الى حالة التأمل الصوفي هذه الحالة التى سماها مقاما (Mansion) · وقد اقترح الاب توماس رودريڤاس (Tomas Rodriguez) القديس أغوستين (San Agustin) كمصدر للحصون الرمزية لدى القديسة المصلحة الا أن إيتشيقيان (Etchegoyen) نفسه قد أزاح هذه الفرضية فى دراسته السابق ذكرها من حيث انها اعتباطية لان درجات الروح للقديس أغوستين (San Agustin) لا تنير الا قليلا الصورة الخيالية الخصبة للمصلحة شأنها فى ذلك شأن « السلم الروحي » للقديس خوان كليماكو (San Juan Climaco) أو « مراحل الاسراء » للقديس بسيليو (San Agustin) (القرن السابع) أو رموز الصوفيين المسلمين أمثال الغزالي وذو النون وابن عربي اذ لا يجمعهم بمقامات القديسة تيريسة الا ظاهرة الاسراء المتأنى ·

(20) فى مثل هذه الحالات راجع MARIA ROSA LIDA, La literatura artúrica en España y Portugal » Estudios de literatura española y comparada, Editorial Universitaria de Buenos Aires 1966, pp. 134-148.

لنتطرق الآن الى مقاربات أخرى تخص رمز الحصون المتراكز بعضها على بعض لدى القديسة : إننا نعتبر من باب اليأس النقدي أن يحاول بعضهم حل اللغز باللجوء الى مصادر خارج النطاق الادبى لتفسير منبع الالهام لدى القديسة تيريسة (Santa Teresa) . نذكر من بينهم الفيلسوف الناقد ميافال دي أونامونو (Miguel de Unamuno) الذى طرح فى غضون سنة 1909 فرضية مدينة آفيلا (Avila) المطوقة بالاسوار كنموذج لمماثلات المصلحة (21) وقد شاطره الرأى فى ذلك الناقد روبارت ريكارت (Robert Ricart) (1965) والناقد ترومان ديكان (Trueman Dicken) (1970) . الا أن هذا الاخير اعتمد عوضا عن مدينة آفيلا (Avila) قصر الموتة (Mota) بمدينة كامبو (Medina del Campo) لتفسير مصدر الالهام التيريسي . وقد أطنب دون طائل فى وصفه ومقارنته مقارنة دقيقة بالحصون السبعة المتراكزة .

وازاء هذه المحاولات النقدية الفاشلة فى الحقيقة ، يبدو أن طرافة القديسة الادبية ما زالت قائمة الذات . اذ لم نعثر حتى الآن عن مصدر أدبي يحمل صورة النفس وكأنها حصن منيع شأننا فى ذلك شأن أستاذنا الموقر أليسون بيرس (E. Allis son Peers) (23) الذى نهدي اليه هذه الصفحات وإن اختلفنا معه فيها بعض الشيء .

لنقترب اذا من المصادر المتوفرة والمتعلقة بهذا الرمز التيريسى المتوارى . ويجدر بنا أولا وبالذات أن ننثر غبار النسيان عن عمل بناء قام به المستعرب الاسباني الكبير ميڤال أسين بلاثيوس (Miguel Asin Palacios) وقلل فيه من طرافة القديسة المزعومة . ومن الغريب أنه لم يأخذ بعين الاعتبار من طرف النقاد المعاصرين وقد جاء هذا العمل تحت عنوان « رمز الحصون ومقامات النفس فى التصوف الاسلامى ولدى القديسة تيريسة » ونشر فى مجلة «الاندلس» (ص 263 – 274) سنة 1946 وقد توصل ميڤال أسين (Miguel Asin) الى الوقوف عبر التصوف الاسلامى على الميثال التيريسي الأولي وعثر على الصورة الصوفية لحصون النفس السبعة المتراكز بعضها على بعض وذلك لاول مرة فى تاريخ النقد الادبى العربى الاسبانى ، هذه الصورة التى خيل للقديسة أن الله قد ألهمها إياها حين ابتهلت اليه أن يتكلم عن لسانها . وقد اعتبر ميڤال أسين (Miguel Asin) أن الرمز قد شهد تطورا

(21) لقد تلاعب الشاعر الفيلسوف UNAMUNO منذ سنين خلت بهذه الفكرة اذ يشير اليها فى رسالة وجهها الى Francisco Giner de los Ríos. سنة 1899

راجع أيضا :

Robert Ricart, « Le symbolisme du Château intérieur, chez Sainte Thérèse », Bull. Hisp., LXVII, (1965), pp. 27-41.

(22) « The Imagery of the Interior Castle and its Implications », Ephemerides Carmeliticae, XXI (1970), pp. 198-218.

(23) Studies of the Spainish Mystics. Macmillan, New York, 1951, Vol I, p. 17.

نسبيا فى الادب الصوفي الاسلامى انطلاقا من أبي حامد الغزالي الى نص « النوادر » المجهول المؤلف أى من القرن الثانى عشر الى القرن السادس عشر.

هناك وجوه شبه جد طريفة بين قديسة آفيلا (Avila) وبين المتصوفين المسلمين ، فكلاهما يعتقد أن باب الحصن هو الصلاة (ص 271) أما الحواس وقوى النفس النشيطة ، فغالبا ما تمثل الخدم والحشية . وقد وردت هذه المطابقة لدى القديسة ولدى أحمد الغزالي شقيق الفيلسوف الشهير . أما أبو حامد الغزالي فيرى أن الحصن واحد لا يتجزأ يستحيل أمام الشيطان عدو النفس اللدود وإن كانت به منافذ عدة . إلا أن أخاه أحمد الغزالي التي قالت عنه آنو ماري شيمال (Anne Marie Schimmel) « أنه أحد كبار أساتذة الحب الصوفي ومنظريه » (24) فهو يرى أن الحصن يتوالد لينجب ثلاثة حصون متراكزة ومتداخلة تحمي صميم النفس حيث يستوي الله من سطوة الشهوات (25) .

وأخيرا ، يعتقد ميڤال آسين (Miguel Asin) أن رمز الحصن يكتمل ليبرز سابقا لصورة القديسة فى مقطع مجهول المؤلف من « النوادر » وهو سرد غريب لروايات وأفكار أحمد القليوبي الدينية التى نشرت فى أواخر القرن السادس عشر (ص 266) والتى مفادها أن الله جعل فى كل النفوس الآدمية سبعة حصون واستوى داخلها وترك ابليس خارجها يعوي عواء الكلب وكلما ترك الانسان منفذا فى احداها تسلل إبليس . فجدير بالانسان اذا أن يحرسها ويرعاها بكل يقظة وخاصة الحصن الاول ميها اذ لا خوف عليه طالما بقي منيعا ثابتا على أسسه ... (ص 267 ـ 268) .

لقد اهتدى فعلا ميڤال آسين (Miguel Asin) الى منبع الرمز التيريسي . وبالرغم من أننا لا نجد فى « النوادر » التأليف الصوفي الشامل الذى أنجزته القديسة ، فاننا نجد العناصر الاساسية للصورة التى اعتقدت القديسة أنها وليدة خيالها الملهم . فالنفس التواقة الى التأمل تمثل فى شاكلة سبع درجات فى الكمال وكانها حصون متراكزة ، يوجد الله فى سابعها . وفى هذا « الموطن الدفين » تدرك النفس الاتحاد الانتشائي .

لكن آسين (Asin) لم يحل تماما اشكالية أصول الرمز التيريسي لان الوثيقة التى اعتمدها هى عبارة عن مخطوطة من أواخر القرن السادس عشر ،

(24) راجع أيضا The Triumphal Sun. A. Study of the Works of Jalaloddin Rumi, East-West Publications Lonpon/The Hague 1978 p. 6.

تقول العلامة أن أحمد كان أرقى فكريا من أخيه المشهور أبو حامد الغزالى . أنظر : (Mystical Dimensions of Islam, The University of North Carolina Press, Chapell Hill, 1975, p. 294).

(25) أنظر الى «كتاب التجريد» ـ ص 36 وص 37 من مخطوط الاسكوريال والى مقال M. Asín ص 265 ـ 266 .

معاصرة أو ربما لاحقة للقديسة . ويجدر التذكير هنا أن ميڤال آسين (Miguel Asin) كان يعتقد أن رمز الحصون المتراكزة ولد مع أبي حامد الغزالي حوالي القرن الثاني عشر وتطور بعد ذلك مع الاسلام ليبرز في أسمى صورة في نص « النوادر » . ولا شك أن آسين (Asin) كان متيقنا من أن هذه الرموز والروايات الدينية كانت متداولة منذ عهد بعيد ، الا أنه افتقر الى البرهنة والتعليل فلم يتوصل اذا الى إثبات بما فيه الكفاية أن رمز الحصون المتراكزة قد ظهر في الاسلام قبل أن تتناوله القديسة تيريسة (Santa Teresa) وقد حالفنا الحظ في العثور على الوثيقة التي تعذرت على آسين (Asin) أيام كان ينجز مقاله (سنة 1946) . فكانت فرحتنا عارمة بعد مشقة البحث ولم يكدر صفوها إلا عدم توفق آسين بلاثيوس (Asin Palacios) في إثبات فرضياته وهو ما زال على قيد الحياة . وعلنا نذكر أن أنريكو سيرولي (Enrico Cerulli) (26) عثر بعد ممات المستعرب الاسباني على النص المترجم لمعراج النبي وهي الوثيقة التي افتقر اليها لاثبات أن دانت (Dante) تمكن من النفاذ الى الادب الماورائي الاسلامي في مدينة فلورنسيا (Florencia) وهذه الاساطير الماورائية بالذات هي التي يرى آسين (Asin) في أطروحته « الاسكاتولوجيا الاسلامية في الكوميديا الالهية » (1919) أن دانت (Dante) قد نقلها بكل حنكة في كتابه المشهور . وقد أثبت سيرولي (Cerulli) سداد نظرة آسين (Avila) الا أن المستعرب العظيم لم يدرك ذلك للاسف الشديد .

لم يعثر آسين بلاثيوس (Asin Palacios) على الكتيب الصوفي الذي اكتشفناه والذي يتناول رمز حصون النفس المتراكزة السبعة في الاسلام خلال القرن التاسع ، أعني « مقامات القلوب » لأبي الحسن النوري (27) وهو من مواليد بغداد وقد نشر هذا النص بول نيويا (Paul Nwyia) واعتمد في ذلك على أربعة مخطوطات من استانبول وقد قمنا من جهتنا بترجمته بأكمله من العربية . ففي الباب أو المقام الثامن من المقال يبين أبو الحسن النوري الطريق الذي تشقه النفس للوصول الى الله مستنجدا برمز حصون النفس المتراكزة . وهو مقام يشبه مقام النوادر الذي ترجمه آسين بلاثيوس (Asin Palacios) سنة 1946 . ولئن يرجع نص المقامات الى القرن التاسع فان

(26) راجع دراساتها حول
« El libro della Scala » e la cuestione della fonte arabo-Spagnola della « Divina Comedia » Citta del Vaticano, 1949.
— Nuove ricerche sol « Libro della scala » e la conoscenza dell Islam in Occidente, Cittá, del Vaticano, 1972.

(27) هناك جدل حول اسم الصوفي البغدادي . فهناك من يسميه «أبو الحسن النوري» (Nwyia, CHIMMEL) وهناك من يلقبه بأبي الحسين النوري (كمال الشايبي) .

(28) نحن بصدد اصدار ترجمة «مقامات القلوب» مع دراسة حول أوجه التشابه بينها وبين الروحانيات الاروبية في القرون الوسطى وفي عصر النهضة .

الصورة حسب بول نيويا (Paul Nwyia) هى مبدئيا أسلف عهدا اذ توجد فى كتب الحكيم الترمذي ولا سيما فى كتابه « غـور الامـور » · وليس من المجارفة فى شىء أن نعتقد أننا أمام أمر معهود فى الاسلام · إن المثلين اللذين تمكن آسين (Asín) كما تمكنا نحن من انتقائهما من مخطوطتين تفصل بينهما قرون عدة (القرن التاسع والقرن السادس عشر) يشكلان جزءا من تقـاليد أدبية متداولة عبر الاجيال (29) · لقد صـدق آسيـن حيـن ذهـب الى أن مماثلة حصون النفس السبعة قد تكون سالفة للقرن السادس عشـر الذى ظهر فيه كتاب « النوادر » · ومع ذلك يجدر بنا أن نصحـح فـرضية مـن فرضيات أستاذنا الموقر وهى التى تتصل بظهور المماثلة حوالي القرن الثاني عشر مع أبي حامد الغزالي لان أبا الحسن النوري قد أتقن استغلالهـا منـذ القرن التاسع · فالمماثلة قديمة ومألوفة فى الاسلام ولم يفتتحها نص النوادر المجهول المؤلف فى الادب الصوفي وربما يعثر بعض البـاحثين على أمثلـة إضافية تأكد ما ذهبنا اليه ·

إن مقال أبي الحسن النوري على غاية من الاهمية اذ لم يرتب كاتب غيـره (باستثناء صاحب النوادر المجهول) عناصر رمز الحصـون بصفـة تشبـه أسلوب القديسة تيريسة (Santa Teresa) · ولنتـأمل معـا كيف تـوصل الصوفي البغدادي الى رسم ملامح مماثلة اعتبرتها قـديسة آفيـلا (Avila) من محض إلهامها · يقول فى المقام الثامن « حصون قلب المؤمن » : « اعلـم أن الله عز وجل قد خلق فى قلوب المؤمنين سبعة حصـون محصنـة وأمـر المؤمنين أن يدخلوها وجعل إبليس خارجها ينبح نباح الكلب · أما الحصـن الاول فهو من ياقوت وهو معرفة الله الروحية ، حوله حصن من ذهب هـو الايمان بالله سبحانه وتعالى وحوله حصن من فضة هو اخـلاص النيـة فى القول والفعل وحوله حصن من حديد هو الظفر برضوان الله عز جلاله وحوله حصن من نحاس هو الامتثال لاوامر الله تعالى وحوله حصن من قصدير هو تطبيق أحكام الله الايجابية منها والسلبية وحوله حصن من الخزف وهو تربية النفس الامارة بالسوء · إن المؤمن داخل هذه الحصون · فان هو كان داخل حصن الياقوت لا سبيل لابليس للوصول اليه طالما انصاع الى إماتة شهوات النفس · واذا عدل عن ذلك وقال : « لا فائدة فى ذلك » استـولى إبليس على هذا الحصن ، حصن الخزف ، وطمع فى الحصن الموالي واذا تهـاون المؤمن فى الامتثال الى أحكام الله الايجابية منها والسلبية ، انتزع منه إبليس حصـن القصدير وطمع فى الحصن الموالي ، واذا ترك المؤمن رضوان الله تعالى أخذ

(29) Anne Marie Schimmel أن نص «النوادر» المجهول المؤلف قد يكون شرحا مطولا لباب الثامن من مقامات نورى البغدادى . ولكن من الصعب أن نحدد ذلك بالتدقيق . ومـع ذلك ومهما يكن من أمر ، فان رمز الحصون السبعة متداول فى الادب الروحـانى الاسـلامى طيلة ما يقارب ثمانية قرون .

منه الشيطان حصن النحاس وطمع فى الحصن الموالي وهو كذلك حتى يأتي على الحصن الاخير » (30) ٠

وهكذا يتضح جليا أن الرسم الرمزي من نفس السلالة التى انحدر منها نص « النوادر » فى القرن السادس عشر ويحمل جميع العناصر الرئيسية للمماثلة التى سبكتها القديسة تيريسة (Santa Teresa) ٠ فالنفس ــ أو بالاحرى صراط النفس ــ تصور فى شكل سبعة مقامات متتابعة ومتمثلة فى حصون متراكزة ، يرمق الشيطان المقامات الاولى منها ٠٠٠ أما المؤمن الذى يدرك المقام الاخير فهو الذى يتحد مع الذات الالهية ٠ هناك نقط تشابه جد طريفة : لقد تحدثت القديسة تيريسة (Santa Teresa) عن « مقامات » النفس مستحضرة لا شك آية سان خوان (San Juan) « فى بيت الرب منازل عدة » (2. XIV) ومع ذلك وبالاعتماد على مقال آسين (Asin) « الشاذليون والملهمون » (31) يبدو أن مفهوم « المقام » كحالة نفسية قارة (تختلف عن الحالات العرضية) منحدرة من الفكر الاسلامى اذ أن هذا المصطلح لم يكن مستعملا فى النصوص الدينية المسيحية فى القرون الوسطى ٠ فى حين أن صوفيين أمثال النوري والحجوري (32) تداولوه مئات من السنين قبل أن تعتمده المدرسة الكرملية ٠ لقد شبه النوري الشيطان عدو النفس بالكلب فيما شبهته القديسة بالحيوانات الخبيثة مقتربة فى ذلك من الشاذليين (القرن الثالث عشر) الذين تحدثوا عن الوحوش المحدقة بالحصن الداخلى (33) ــ على أن أبا الحسن النوري لم يكن بعيدا كل البعد عن المصلحة ــ فلنذكر وقع مفهوم كالقذارة على مسلم تعود على الطهارة والوضوء ٠

إن الكلب هو مثال الحيوان الدنس فى الاسلام (فالمؤمن لا يصلي فى مكان مر به كلب) ، وعليه فان « الكلب » عند النوري يترجم « بالحيوانات الضارة » أو « السباع » التى اختارتها القديسة فى تعبيرها المجازي عن النجاسة أو الشيطان .

إن الفرق بين الحصون العربية والحصون التيريسية يكمن فى المواد التى نحتت منها ٠ ومن الطريف أن القديسة تيريسة (Santa Teresa) قد جعلت من

(30) يوجد النص الاصلى فى طبعة Paul Nwyia
Textes inédits d'Abūl-Ḥasan al Nūrī, Mélanges de l'Université Saint Joseph, T. XLIV Fasc. 9, Beyrouth, 1968, pp. 135-136.

(31) Šādilles y alumbrados, Al Andalus, vols IX, (1944) al XVI (1951).

(32) أنظر 'Ali B. Uthman Al Jullabi al Hujwiri, Kashf al Mahjub. The Oldest Persian Treatise on Sufism. Trans. by Reynold Nicholson, Gibb Memorial series, vol XVIII, London, 1976, p. 181.

(33) فى أغلب الرسائل الاسلامية يظهر الشيطان فى صورة كلب أو أسد ، ولكن فى «التنوير» يتحوم الى وحوش ضاربة وقذرة تحاوم اقتحام الحصن .
أنظر أيضا M. Asín (« El símil... » p. 271)

القصور الملونة فى الرمز الاسلامى قصورا شفافة من الالماس . لكن يجدر بنا هنا أن نذكر أن النوري البغدادي قد استعمل بصفة رمزية المادة الاولى المكونة لحصونه حتى يبين مدى تطور النفس فى ذاتها ، ومن هنا فان مساره الروحي لا يختلف عن مسار القديسة اختلافا جوهريا . فحصن الخزف ـ وهى مادة هشة ـ يرمز الى إماتة النفس الامارة بالسوء (وهى المبادى. الاولية فى الحياة الروحية) . ومن هناك يمضي صاعدا من الحصن القصديري الى الحصن النحاسي الى الحصن الفضي الى الحصن الذهبي حتى يدرك الحصن الداخلى ـ حصن الاتحاد مع الله ـ وهو من ياقوت. وفى ذلك تدرج فني ورمزي رائع.

وبالرغم من أن المراحل الروحية التى تمر بها النفسفى « مقامات القلوب » لا تطابق تماما المراحل المتشعبة التى صاغتها المصلحة على امتداد مقالها (34) فان هناك فى النص العربى والاسبانى درجة جلية من الكمال الروحي التصاعدي . فالحصن الاول والسابع عند النوري وعند القديسة يمثل على التوالي كبح شهوات النفس والاتحاد مع الله .

ومن جهة أخرى فان فكرة التراكز واضحة لدى القديسة وضوحها لدى « النوادر » و « مقامات القلوب » حيث توصف الحصون من الداخل الى الخارج . ومن هذا المقطع من المقامات (Moradas) تصف لنا القديسة تيريسة (Santa Teresa) حصونها من نفس المنطلق كما فعل ذلك أبو الحسن النوري.

« لا ينبغي أن تتصوروا هذه المقامات الواحدة تلو الاخرى بل يجب أن تجعلوا نصب عينيكم المركز وهو القصر الذى يوجد به الملك أو أن تعتبروها كالثمرة لا يؤكل لبها الا بعد إزالة قشور كثيرة ...» المقام الاول (ص 369) .

إلا أننا لا نقصد على أية حال من الاحوال أن أبا الحسن النوري كان منطلقا للقديسة . كل ما نقترحه هو أن المادة الاولية لحصون أو مقامات النفس السبعة مادة اسلامية . فقد نحت المسلمون على امتداد القرون الوسطى هذه المماثلة . وما النوري البغدادي وصاحب « النوادر » الا مثليين من الرموز الاسلامية التى تناولت صورة الحصون الصوفية ، هذه الصورة المتداولة فى الادب الصوفي الاسلامى والتى لم يوفق آسين بلاثيوس (Asin Palacios) فى الاشارة الى مدى امتدادها فى الادب العربى القروسطى حيث ابتكرت وتطورت قبل أن يتناولها الفلاسفة الروحانيون فى أروبا .

إن المطابقة بين الحصن والنفس تبدو ظاهرة فلسفية عالمية وذلك حسب دراسات يونغ (Jung) . الا أن المسلمين اعتمدوا الصورة وجروا على استعمالها فى أدبهم الصوفي المعقد قبل ان يواكبهم فى ذلك الاروبيون

(34) لقد أشارت A. M. Schimmel الى ذلك عندما قامت بمقارنة الرمز لدى الكاتبين Mystical... p.61).

بكثير . بل قل أنهم انفردوا بسبك استعارة الحصون المتراكزة السبعة التى كان الاروبيون يحسبونها من نتاج عبقرية القديسة تيريسة (Santa Teresa) التى أضفت عليها مسحتها الخاصة .

لنعالج بسرعة صورة الحصون (وبديلاتها) فى الادب الصوفي الاسلامى اذ أن بيان آسين (Asín) حول هذا الموضوع مقتضب جدا (نشر مقاله بعد وفاته سنة 1946) .

لقد أشار الغزالي فى كتابه « إحياء علوم الدين » الى ضرورة حماية أبواب حصن النفس ــ ومن بينها الغضب والحسد والشره ــ من سطوة الشيطان (35) وقد رأينا أن مفهومه لحصن النفس المحدق بالاهوال هو تقريبا نفس المفهوم الذى اعتمده فرانثيسكو دي أوسونا (Francisco de Osuna) . الا أن الغزالي قد سبقه بأربعة قرون . أما ابن العربي شاعر مرسية الصوفي فقد مثل إلهامه الخفي فى كتابه « الفتوحات » « الباب الثانى ص. 768 ــ 774) بقصر ذي غرف عدة وأبواب يقتحمها الواحدة تلو الاخرى كلما تقدم فى المعرفة الصوفية (36) . وقد وجدنا نفس الاستعارة عند البرتغالي دوم دوارتي (Dom Duarte) . فصورة القصر (أو المعبد أو البيت) ممتدة الجذور فى الاسلام . وتعتقد آنو ماري شيمال (Anne Marie Schimmel) أنها تعود على الاقل الى عهد أبي الحسن النوري البغدادي أى الى القرن التاسع (37) . وقد استعملها خلال القرن الثالث عشر كل من جلال الدين الرومي ونجم الدين الكبرى (38) . كما تداولتها من بعدهم طائفة الشاذليين الاسبانية الافريقية ــ وأشير هنا على سبيل الذكر لا الحصر الى عطاء الله الاسكندرى المتوفي سنة 1307 (39) وأصبحت صورة حصون النفس لوحة متجذرة فى الادب الصوفى القروسطي لتقتحم الفكر الاسلامى الفارسى . ففى مقال طريف وقريب من

(35) احياء علوم الدين
Vivification des Sciences de la Foi (Analyse par G. H. Bousquet), Librairie Max Besson, Paris 1955, pp. 215-216.

(36) للمزيد من التفاصيل حول الاستعارة لدى ابن عربى راجع :
Miguel Asín Palacios « Ibn Masarra y su escuela » en Obras escogidas, Madrid, 1964, p. 214.

(37) The Triumphal..., p. 278.
يمثل النورى قلب الصوفى ببيت لها بابان ، باب يطل على الدنيا وباب يطل على الآخرة ، وفى داخلها يقيم الملك (الله) ويحرسه اثنا عشر وزيرا . وهذه الصورة شبيهة بتلك التى جاءت فى :
Diálogos de la conquista del espiritual y secreto reino de Dios, de Juan de los Angeles.
ومن المفيد أن يقوم بعض الباحثين بدراسة مدى تأثير الاسلام فى نتاج Juan de los Angeles لانه يختلف عن SANTA TERESA وعن JUAN DE LA CRUZ

(38) أنظر :
Die Fawā'ih al Ġamāl wa Fawātih al Ġalāl, Herausgegeben und Erlautert von Fritz, Meir Franz Steiner Verlag G.M.H.H., wiesbaden, 1957, p. 25.

(39) أنظر أيضا M. Asín (« el Símil... », pp. 263-264-267.

« النوادر » و « مقامات النوري » وبالتالى من القديسة تيريسة (Santa Teresa) جسم الفارسي نزامي (Nezami) سمو النفس(40)فى صورة سبعة حصون تطابق لون الكواكب السبعة وخصائصها . وقد جاء مقاله هذا تحت عنوان (Haft Paykar) (الاميرات السبعة آ (41) (القرن الثاني عشر) ونقل الرسامون صورته فى لوحاتهم الفارسية الرائعة (42) . وقد امتدت هذه الاستعارة الى اللغة العامية اذ نجد عبارة « محصنة » بمعنى « ليكن حصن الله درعا لك وحواليك » (43) وقد استعمل المسلمون بانتظام رقم سبعة للاشارة الى مقامات طريق التصوف . وكان هذا العدد الرمز الامثل أو الصوفي شرقا وغربا وقد دافع عنه بحماس كل من سان غريغوريو (San Gregorio) وسان أغوستين (San Agustin) (44) . الا أنه اقترن عند العرب بحصون النفس . فقد اتفق أبو الحسن النوري البغدادي وصاحب النوادر المجهول ونزامي (Nezami) على تمثيل النفس فى سموها بسبعة مقامات أو حصون صوفية . فالامر يتعلق اذا بتقاليد فكرية عريقة فى الاسلام من ذلك أن السماني (القرن السابع عشر) قد تحدث عن « تركيبة عضوية صوفية متكونة من سبعة أعضاء أو مراكز لطيفة...(45)فيما ضم الناقد هنري كوربان (Henry Corbin) هذه الحالة الى صوفيين آخرين أمثال نجم الدين الكبرى(46) ومنصور الحلاج . أما ابن العربى فقد قدم فى كتابه « التحفة » صورة أخرى من نفس المماثلة حيث وصف أغشية القلب (وهي المقامات الصوفيه) وخصائصها . قال : « والسابعة تسمى دم القلب وهو المنجم الذى ينبثق منه نور الالهام » (47) .

لقد تجلت هذه الدرجات أو المقامات الصوفية السبعة عند العرب فى العديد من الحالات كانعكاس للسماوات السبع الخاصة بعالم النفس الروحانى. لذلك

(40) العنوان بالفارسية « Haft Paykar » ، «سبع صور» أو «سبعة تماثيل» .

(41) رغم بعدها الاباحى المترسخ ، لم يقع تفسير هذا الاثر من هذه الزاوية .

(42) لقد أعطى كل من CHELKOWSKI et R. GELPKE نسخا رائعة لهذه الصور المصغرة الفارسية .

(43) أشكر زملائى فى جامعة هارفارد الذين قدموا الى هذه المعلومة وأخص بالذكر منهم وسمه شرباسى ومحمد علوان .

(44) يتكون العدد «سبعة» من أربعة وثلاث . أربعة هى رمز الارض وعناصرها الاربعة وثلاث هى رمز الثالوث المقدس . لذلك كان العدد سبعة يمثل بالنسبة للمتصوفين مزج الدنيا بالآخرة. ونجد مثل هذه الرموز فى الاسلام وفى اليهودية .

(45) أنظر أيضا Henri Corbin, L'homme de lumière dans le Soufisme iranien. Ed. Présence Collection le Soleil dans le Cœur, Paris, 1961, p. 179.

(46) راجع Corbin ص 122 .

(47) شبه ابن عربى المقام السابع وآخر النشوة «بدم القلب» . ويشبه النورى نفس المقام بالياقوت الاحمر اللون .

نجد السماني ونزامي مثلا يحافظان على ألوان الافلاك وخصائصها المتصلة بحصون النفس . وفي هذا المجال ، من الطريف أن نشير الى سماوات الجنة كما وصفت في معراج النبي عليه الصلاة والسلام وهي من معادن مختلفة وحجارة كريمة لانها تأخذ أحيانا شاكلة الحصون (48) .

أما السماوات السبع المتراكزة في كتاب ابن العربي « رحلة الساري الى عظمة الباري » فانها حسب ميڤال آسين (Miguel Asin) تبدو مقابلا لمقامات النفس وقد اعتمدها دانت (Dante) بطريقة ما ، في مقاماته السماوية السبعة التي يعتبرها متقابلة وطبقات الجحيم السبع (49) .

إن هذا الجمع بين الافلاك السماوية والمقامات الصوفية الذي أعتمده الادب الاسلامي ضارب في القدم . وقد وجدت هذه المعادلة حسب هـ. كوربين (Henry Corbin) في تقاليد بابل . واستندت م. إيليا (Mircea Eliade) الى هذه المعادلة لتشير الى الصورة تسلق سبع درجات أو مصطبات تمثل السماوات السبع أو مقامات النفس السبعة هي صورة شرقية ساهمت الطقوس الارفية والبيتاغورية في نشرها في العالم الاغريقي الروحاني . ومن المفيد أن نلفت الانتباه هنا الى وصفها للسلم الاول المؤدي لاسرار « ميترا » (Mithra) لانه قريب من مقامات أبي الحسن النوري : « في أسرار ميترا (Mithra) يتكون السلم الشرفي من سبع درجات وكل درجة صنعت من معدن مختلف : فالدرجة الاولى من الرصاص وربما تطابق سماء الكوكب زحل ، والثانية من القصدير (الزهرة) ، والثالثة من النحاس (المشتري) ، والرابعة من الحديد (عطارد) ، والخامسة من مزيج نقدي (المريخ) ، والسادسة من الفضة (القمر) ، والسابعة من الذهب (الشمس) .

لقد توقفنا عنه تشبيه الشرقيين قديما سماوات النفس (أو حصونها أو مقاماتها) السبع بالسماوات السبع ذلك لان القديسة تيريسة (Santa Teresa) لا يبعد تصورها بالمرة عن هذه المماثلة . ففي كتابها «المقامات» (Las Moradas) أوحت الى أن النفس المنقسمة الى سبعة مقامات أو حصون هي مقابل السماء حيث يقيم الله . ولقد دعمت المصلحة بطبيعة الحال هذه المطابقة بآيات من الانجيل فهي حين تقول إن النفس هي قصر من البلور الرقيق فيه غرف عدة « كما في السماء مقامات عديدة » تعني القديس خوان التاسع (San Juan IX) وهي تعنيه أيضا حين تضيف أن « نفس الانسان العادل ليست الا فردوسا)

(48) تتكون سموات الجنة حسب معراج محمد عليه الصلاة والسلام من الحديد والبرونز والفضة والذهب واللؤلؤ والزمرد والياقوت والزبرجد . وتشبه هذه الجنات الحصون في أغلب الاحيان وتسمى الجنة السابعة «جنة النعيم» ، بيت الله الخاصة .

(49) حول تطابق السموات السبعة وطبقات جهنم السبعة أنظر :

M. Asín Palacios, Escatología musulmana de la Divina Comedia, I.H.A.C., Madrid, 1961, pp. 227 y 233-235.

صنع على شاكلته . أما النتيجة النهائية التى آل اليها التصور التيريسي الرمزى هى القرابة العميقة بتصور نظرائها الصوفيين المشارقة . فالنفس تتمثل اليها فى صورة سبعة حصون متراكزة هى المقامات التى يجب جوبها حتى الوصول الى الله . وتكون هذه المقامات على شاكلة مقامات السماء التى يجب أن تكون على أية حال سبعة .

وهناك فى الاخير وجه اتفاق آخر بين القديسة والعرب . فالقديسة تتردد بين مشابهة نفسها بقصر يتحد مركزه سبع مرات وبين مشابهتها بكوكب أو بدائرة ذات مقامات متراكزة وغالبا ما تسمي الحصن « الجوهرة الشرقية » أى تلك الدائرة التى تتلألآ نورا . ويشير الصوفي السماني : (Semnani) المذكور هو بدوره الى « أفلاك » نفسه المضيئة السبع التى تطابق السماوات السبع التى يجب ارتقاؤها حتى يصل المؤمن الى خالقه . بينما يتصور نجم الدين الكبرى نفسه فى سكينة وكأنها فلك أو دائرة مضيئة شفافة شديدة الشبه « بالجوهرة الشرقية » التى تخلط القديسة أيضا بينها وبين حصن النفس . ولا شك أن صورة الدائرة هو رمز عالمي للكمال وللآلهة . الا أن هذا السياق الخصوصى الذى تدرج فيه القديسة تيريسة (Santa Teresa) والعرب هذه الكواكب أو الافلاك ذات الانوار الماسية ، مخلطين بينها وبين السماوات السبع أو حصون النفس فى طلب الاله ، ما زال يثير حيرتنا لتجانسهم (50) .

ويتضح من خلال ما وصلنا اليه أن حصون النفس عند المسلمين فى علاقة وثيقة بالمقامات التيريسية . لكن هناك مذهب آخر يحافظ على شيء من القرابة ـ وان كانت بعيدة ـ مع المصلحة تيريسة بفرض نفسه أعني التقاليد الصوفية اليهودية . كانت تكتب ، خلال الفترة الاولى من هذا الادب العريق وخاصة فى حدود القرن الخامس والسادس مؤلفات غريبة مجهولة الاصحاب ومعروفة باسم (Hejalot) « هيخالوت » . وتتناول هذه المؤلفات الغيبية

(50) للمزيد من التعمق فى دراسة الرموز الاسلامية التى جاءت فى نتاج القديسة تيريسية أنظر أيضا :

— Luce López Baralt, « Santa Teresa y el Islam. Los símbolos del vino del éxtasis, la apretura y la anchura, el jardín del alma, el árbol místico, et gusano de seda, los siete castillos concéntricos ». Ephemerides Carmelitcae XXXIII (1981-2), pp. 629-678.

أنظر أيضا مقالاتى الآتية :

— « No me mueve mi Dios para quererte », N.R.F.H., XXIV, 1975, pp. 243-266.

— « Huellas del Islam en San Juan de la Cruz », Vuelta XLV, agosto 1980, pp. 5-11.

— « Los lenguajes infinitos de San Juan de la Cruz e Ibn 'Arabi de Murcia », Actas Congreso Internacional de Hispanistas, Toronto, 1980, pp. 473-477.

— Simbología mística musulmana en San Juan de la Cruz y Santa Teresa de Jesús », N.R.F.H., XXX, 1981, pp. 21-91.

راجع أيضا مؤلفنا : San Juan de la Cruz y el Islam

وصف تلك « الهيخالوت » وهى الحصون أو المعابد أو الدهاليز التى تكون مقام إلـه إسرائيل ويمر بها الغونستي (El Gnostico) مبهورا الى أن يصل الى الحصن السابع والاخير حيث يجد العـرش العظيـم ، رمـز مجـد الالـه وعظمته (51) . إن نظرة « الهيخالوت » السماوية تنطلق من التعليقات التى وردت فى الانجيل خاصة فى الباب الاول من « بعث الكون » . وكان اليهـود الصوفيون الاوائل يقدمون بسطة مدققة حول مشهـدهم المبـاشر للمـركبة (Merkabah) ، وهو عرش الالـه الذى يدعون أنهم ارتقوا اليه بعد أن عرفوا فتـرة انتشـاء عميـق (52) . ولنا فى نص الهيخالوت الاكبر (Gran Hejalot) وصف لاسراء الصوفي أو لرحلته الى قصور الاله السبعة الواقعة فى السماوات السبعة (53) فى كل حصن ـ تبهر روعته الناظر وتقاس مساحته بمسيرة آلاف السنين (54) ـ توجد ملائكة رهيبة رابضة به ، تمنع الغونستي (El Gnostico) من بلوغ العرش . لذلك تحتاج النفس الى جـواز مـرور يقيهـا شـر هـاته الملائكة المعادية . كما تلتجىء الى استعمال رموز سحرية تتكون من أسمـاء سرية حتى لا يلقي بها فى دوامة من اللهيب أو الرياح التى تطـوق المعابـد والحصـون .

إلا أن الامور تزداد تعقدا حينما تصل النفس الى باب القصر السابع حيث يهددها الحراس أكثر من أى وقت مضى (55) .

أما اليوريدي مركبة (Yoredé - merkabah) ـ وهو الاسم الـذى يطلقـه هؤلاء المتصوفون اليهود على أنفسهم (56) ـ فقد يبلغون أحيانا حصن المجد السابع وينصتون الى تسبيحات الملائكة وعرش إلـه إسرائيل نفسـه وهى تحتفـل

(51) أريد أن أعبر هنا عن شكرى الجزيل لزميلى فى جامعة هارفارد خيمى الازرقى : Jaime ALAZRAKI الذى مهدلنا طريق حصون العرش الالاهى السبعة فى الصوفية اليهودية.
راجع أيضا مقاله :
« El Golem de J. L. Borges », en Homenaje a Casalduero, Gredos, Madrid, pp. 9-19.
وقد تعمق Gershom Scholem فى دراسة ظاهرة Hejalot فى مقالاته :
— Major Trends in Jewish Mysticism (Schocken Books, New-York, 1967).
— Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition (The Jewish Theological Seminary of América, New-York 5720, 1960).
اعتمدنا فى هذا الدراسة على ترجمة الايطالية : Elio Piatelli
Hejalot, I Sette Santuari (Hekhalot), ed. Boringhieri, Torino, 1964.
(52) Major..., pp. 56-47) G. Scholem
(53) عادت ما يأتى وصف عرش الله عن طريق الحاخام اسماعيل والحاخام AKIBA بالتناوب
(54) ان دراسة مجموع العقائد المتعلقة بالآخرة فى الاسلام والمسيحية واليهودية دراسة مقارنة لم تنجز بعد ...
(55) أنظر أيضا : apvid R. Blumenthal, Understanding Jewish Mysticism, The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition, K.T.A.V. Publ. House, New-York, 1948, pp. 62-63.
(56) راجع : G. Sholem (Major... p. 47))

2017-05-26 05:26:28

بخطة الانتقام من روما الاثيمة وتعزف على الارغن • لكن هناك فرق جوهري بين القصور العبرية وقصور القديسة تيريسة (Santa Teresa) ذلك لان القصور السماوية السبعة تأوي – في التفكير الديني العبري – عرش الاله الا أنها لا تشكل صورة مجارية لمسالك النفس أو مقاماتها . فنادرا ما نجد مفهوما لدرجة معينة من التصعد الروحي عند الغيبيين خلال رحلتهم عبر هذه الحصون مثلما هو الحال في الحصون الاولى التي تفترض اكتساب فضائل مختلفة (57) •

إن المدرسة اليهودية القروسطية • وبالخصوص كتاب الزهر (Zohar) الذي نسب الى المؤلف اليهودي الاسباني موشي دي ليون (Moše de Leon) في القرن الثالث عشر – قد تناولت من جديد فكرة الحصون السبعة السماوية أو الهيخالوت (Hejalot) • لكن هذه المدرسة ظلت في جلها متمسكة بنظرة فيها تأمل لمظهر إله إسرائيل وهو معتل عرشه • كما احتفظت بفكرة وجود ملائكة رهيبة يترأسها ميطاطرون (Metatron) تمنع دخول الغونستي الى حصون المركبه (Merkabah) السبعة أو الى الدهاليز السماوية • فماذا تعني اذا هذه القصور السبعة التي تأوي عرش الاله والتي وردت في الكتب القديمة التي ألفها الغيبيون اليهود بالنسبة للقصور السماوية الاسلامية والحصون التيريسية ؟ ولنعالج كل ناحية على عدة . فمن ناحية يبدو أن كل القصور اليهودية والعربية لها أساس كوناني مشترك • وهو مفهوم السماوات السبع الكوكبية • إن هذا النمط من التفكير قديم جدا ونجده حسب (Scholem) شولام في نظرية نشأة الكون الغونستية والبابلية والهلينستية والفيثاغورية ولنذكر بأن نفس الصوفي في المذهب الغونستي تعبر – بعد تحررها من سجن الجسد – الافلاك التي يحرسها حراس أشداء الى أن تبلغ أقصى درجات الطهارة •

وقد تكون فكرة السمو الروحاني هذه ، على مداد الافلاك السبع قد أثرت في التفكير الصوفي اليهودي والاسلامي حيث تحولت بطريقة أو بأخرى الى سبعة قصور أو حصون • وكما رأينا سابقا ، بدأ التصوف اليهودي يتحدث عن عرش الاله في شكل قصور سبعة تكاد تكون منيعة أمام اجتهاد العيبي الاسرائيلي لبلوغ العرش • وبالرغم من أننا أشرنا الى وجود ركيزة إيديولوجية مشتركة بين كلتا الروحاونيات السامية ، وحتى وإن كنا سنتعرض فيما يلي الى الفروق الجوهرية التي تفصل بين الحصون اليهودية

(57) راجع : G. Sholem (Jewish... p. 92
The Thousands of Abu Ma'shar, The Warburg Institute, University of London, 1968, pp. 10-11.

(58) راجع : El Zohar. Versión Castellana e introducción de Léon Dujoune (5 vols). Ed. Sigal, Buenos Aires, 1977.

2017-05-30 20:21:15

والحصون العربية فليس من الباطل فى شىء أن نذهب الى وجود احتمال تأثير معين لقصور الحاخامات (Rabinos) العبرية السبعة على الصوفيين المسلمين الذين صمموا حصون النفس السبعة المتراكزة بعد بضعة قرون · ولما كتب أبو الحسن النوري « مقامات القلوب » فى حدود القرن التاسع كان قد مر زمن طويل على القصور اليهودية ولا يستبعد أن تكون تلك المعتقدات العبرية قد شاعت في وطنه بطريقة أو بأخرى ، لنضرب لذلك مثلا : كان (Aaron ben Samuel) البغدادي ، وهو أحد الروحانيين اليهود ، مواطنا ومعاصرا لأبي الحسن النوري· ومن جهة أخرى فان التصور الفارسي والبابلي القديم للسماوات السبع المقترن بعد بالقصور السبعة قد تغلغل منذ وقت مبكر فى التفكير التنجيمى والروحانى الاسلامى وهناك امكانية أخرى تتمثل في أن هذا الاخصاب الثقافي المبكر قد تم بمعز عن التأثير اليهودى ، لكن هذا البحث ليس فى متناول دراستنا . وقد قدم د. بنقري (David Pingree) لمحة واضحة جلية حول الحضور المبكر فى التفكير الاسلامى لصورة من أصل فارسي أو بابلي مباشر ، وهى صورة سبع قصور برجية يشرف عليها علماء صوفيون (59) ·

ولكن سواء وافقنا على امكانية انتساب التفكير الاسلامى الى التفكير اليهودى انتسابا شاملا وسواء اعتبرنا أن الثقافة الفارسية والبابلية كان لها تأثير مواز للتصوف اليهودى والاسلامى ، علينا أن نهتم بالفروق الجوهرية التى توجد بين القصور اليهودية والعربية · ويبدو أن القديسة تيريسة (Santa Teresa) كانت أكثر تبعية الى التقاليد الاسلامية من اليهودية : الا أن هذا لا يمنع انحدارها من سلالة اليهود المتنصرين · وقد اتضح من خلال تاريخ الفكر الاسباني المتدفق أن هذا الوضع لم يكن محددا بالضرورة للانتماءات الفكرية ·

كما ليس من الغريب أن تكون سلالة اليهود المتنصرين ـ الملهمين منهم مثلا ـ قد اعتمدت بعض أفكار المسلمين الروحانية (60) . والذى يشد انتباهنا فى مقام أول ، هو أن قصور التصوف اليهودى السبعة تمثل فى مؤلفات الهيخالوت (Hejalot) والزهر (Zohar) جلالة مقام إله إسرائل الذى يسمو اليه الغيبيون فى خشوع وقد أخذوا على أنفسهم أن ينقلوا الى إخوانهم فى الدين مشاهدهم نقلا شافيا وافيا ·

أما القصور السبعة الاسلامية فهى المقامات السبعة للارتقاء الروحاني لنفس المتصوف · وتعتبر القديسة تيريسة (Santa Teresa) شأنها فى ذلك

(60) حول هذه الاشكالية انظر دراستنا الواردة فى الباب الخامس من هذا الكتاب .

شأن العرب أن القصور أو الحصون السبعة هى بمثابة الروح وليست عرش الاله حتى وإن كان اليهود والمسلمون والقديسة المتصوفة نفسها يعتقدون بأن البحث عن الخالق أو عن عظمته يتم فى سابع القصور . ومع ذلك فان النفس الامارة بالسوء عند تيريسة والمسلمين لا تزال تتعذب وهى فى الحصون الاولى ولا ترتقي الى ربها الا عندما تبلغ الحصون الاخيرة . فنحن اذا أمام صراط روحانى واضح المعالم . ومن ناحية أخرى فان المصلحة بعيدة كل البعد عن لاهوت الهيخالوت (Hejalot) اليهودية المعقد ومن التأمل اللاهوتى العادم التى تضمنتها المؤلفات المذكورة آنفا والكتاب القابلي المشهور الذى ألفه موسى دى ليون (Mose de Léon) ■

إن مفاهيم يهودية صرفة مثل مفهوم (Schejina) ومفوم (Sephiroth) (مع التذكير أن غاية الزهر (Zohar) هى المحافظة على (Schejina) العالم) (61) قد غابت حتما عن التأملات التيريسية حول سمو النفس الروحاني ، هو السمو الذى وصفته المصلحة على غرار المسلمين وصفا ذاتيا متميزا ، لا ينم عن طموحات لاهوتية واسعة النطاق وبالاضافة الى ذلك فان كلا من الحصون العربية والحصون المتنصرة التيريسية متراكزة تراكزا واضحا . هذه هى نادرة واحدة من أحد نوادرها وخصوصياتها . كما أن هذا المفهوم لا يبدو لنا واضحا وضوحا تاما فى هيخالوت عرش إله الجيوش (62) ومن الاهمية بمكان أن نشير هنا الى أن الفلسفة الروحانية اليهودية حدثتنا عن القصور وهو أساسا معنى الكلمة العبرية هيخال (Hejal) وهى من أصل سوميرى (Sumer) وتعني « بيت كبير ، ومعبد ، ودهليز » (63) فى حين أن المسلمين (ومعهم تيريسة) يتصورون النفس وهى فى السماء وكأنها حصن محاط بجدران وأسوار وبينما تمنع بعض الملائكة الاشداء الغيبي فى الهيخالوت من بلوغ القصر السماوى فان هذا الغيبي نفسه هو الذى يحاول فى « النوادر » و «مقامات القلوب» والمقامات التيريسية (Moradas) أن يذود عن الحصون من فتك الشيطان (والكلاب أو الوحوش) التى تحاول اقتحامها . وما من مرة ترجع الفلسفة الروحانية الاسلامية الى حصن النفس الا وتصفها فى صورة حصن منيع . ويبدو أن المسيحيين كما رأينا ، يميلون جدا الى هذا النمط من التفكير فى حين أن اليهود القابليين منهم وما قبل القابليين كانوا كلما تحدثوا عن القصور الروحانية قصدوا عرش الاله أو أى مظهر من مظاهر الكسمولوجيا الالهية المعقدة . ولنذكر من ناحية ثانية بروايات أخرى وردت عن المماثلة بين القصر الداخلى والحصون السبعة حيث يتفق كل من العرب

Ariel Bension, El Zohar en la Espana musulmana y cristiana, ed. Nuestra, Madrid, 1934, p. 266.

(62) راجع : Ariel Bension, El Zohar... pp. 268 y 275

(63) راجع : G. (Sholem Jewish... p. 19)

والقديسة تيريسة (Santa Teresa) : أن الصلاة هى مفتاح حصن النفس حيث الحكام وحراس الشهوات والقوى الروحانية . وهناك نقطة أخرى لا تخلو من أهمية تتفق فيها الحصون التيريسية والحصون اليهودية : يوجد الاله فى القصر السابع وغالبا ما يتمثل فى صورة ملك . فالفكرة عبرية من أساسها ـ وإن كانت فى الواقع من أصل شرقي ـ لان الاله ورد فى العديد من المقاطع فى « مقامات » النوري فى صورة ملك تحيط به ربابنة وكثيرا ما يمكث وسط النفس . ومع كل ذلك ليس من بعيد الاحتمال أن تكون القديسة تيريسة قد تأثرت بالاسلام واليهودية معا فى بعض المظاهر الثانوية عند اعداد المماثلة . ولكن من الصعب معرفة ما اذا كانت المصلحة قد ألفت بين كلتا النظريتين اللاهويتين أو أنها تلقت خلاصة جاهزة لرمز القصور الصوفي .

واذا ما قارنا بين كلا التصورين اليهودى والعربى يتضح لنا أنه بالرغم من التفاوت الزمني بين القصور اليهودية والعربية وبالرغم من امكانية إثراء التصرف العبرى خيال العرب الخصب بطريقة ما ، فان القديسة تيريسة (Santa Teresa) تبقى أقرب الى الاسلام منها الى اليهودية . فاذا كان المتصوفة قد عرفوها بشكل أو بآخر ، فانهم صيروا حصون المركبة (Merkabah) الروحانية المرعبة مألوفة وجعلوها حصونا تغزوها النفس الساعية الى الاتحاد مع الله . وقد يبدو للعيان من خلال ما رأيناه أن هذا التصور دون غيره هو الذى نهلت منه قديسة (Avila) ولا اليهودى الروحانى رغم تميزه بالطابع العقلاني حيث البطل حسب سولام (Scholem) إله إسرائيل وليس نفس المرء . وحتى نؤيد فكرة القرابة العميقة بين تيريسة (Santa Teresa) والاسلام نذكر القارىء باستعارات أخرى أخذت عن الصوفية العربية وبلغت صوفييي العصر الذهبى الاسبانى . وقد عالجنا هذا الموضوع فى دراسات أخرى وهنا بعض أمثلة من الرموز العربية المقترضة : دودة الحرير وليلة النفس الدامسة والشدة والفرج وجنان النفس والمصابيح النارية (64) .

ولقد شمل التأثير الروحانى الاسلامى كامل الحياة الروحانية فى شبه جزيرة الاندلس خلال عصر النهضة . وقد شرع ميڤال آسين بلاثيوس (Miguel Asin) منذ بعض العقود فى دراسة هذا الموضوع . وليس من الغريب أن تكون هذه القصور أو الحصون السبعة المتراكزة تنتمي الى تلك الفلسفة الروحانية الاسلامية . اذ قد يتعلق الامر بظاهرة بث واحياء ثقافي واسعة النطاق ومتناسقة لبذور اسلامية فى التصوف الاسبانى وقد تكون القصور الاسلامية اذا ـ الاصلية منها أو تلك التى انحدرت من تأثير فارسي أو بابلي أو يهودي ـ هى التى كانت مصدر استلهام القديسة . غير أنه من

(64) راجع دراساتنا المذكورة أعلاه :

— « Simbología mística islámica... »
— « Santa Teresa y el Islam... »

المستحيل أن نغض الطرف عن فكرة أصبحت الركيزة الاساسية لبحوثنا : يبدو وأن رمز الحصون أو القصور الروحانية السبعة ـ بجميع رواياتها هى من أصل شرقي قبل أن تكون من أصل غربي . لم تكن القديسة تيريسة (Santa Teresa) اذا أول من بادر بادخال صورة القصور المتراكزة فى تاريخ الادب الصوفى . فالوثائق التى تقربها الى تصميم أدبى اسلامى كثيرة بحيث تجعلنا نتساءل عما اذا تعلق الامر بانتساب القديسة الى الثقافة الاسلامية انتسابا لا جدال فيه وكيف بلغتها معلومات بمثل هذه الدقة فى غمرة القرن السادس عشر أى أيام كانت حملات دواوين التفتيش فى أوج فتراتها ؟ (لا سيما وأن القديسة لم تكن تحذق اللغة اللاتينية ولا اللغة العربية ؟) . وفى هذا السياق ذهب ميڤال آسين (Miguel Asin) كما نعلم فى مقالته : « مسلم اسبانى مرجع لخوان دي لاكروث (Juan de la Cruz) » التى أثارت الكثير من الجدل بعد أن نشرها بمجلة الاندلس سنة 1933 ، الى أن الموريسكيين المسلمين المستترين فى القرن السادس عشر والناطقين بالقشتالية ، قد نقلوا المعارف الاسلامية هذه الى كتاب العصر الذهبى الروحانيين . وحتى نتثبت من فرضية آسين (Asin) انكببنا خلال السنين الفارطة على فحص الادب السري لهؤلاء الموريسكيين الاسبان الذين كتبوا خلال القرن السادس عشر وتحت ضغط دواوين التفتيش وثائق هامة باللغة القشتالية مع المحافظة على الخط العربى. الا أن آسين لم يتمكن من القيام بفحص متأن وبعناية كبيرة لهذا الادب الساحر الذى لم يحظ بأهمية كبيرة الا خلال العقود الاخيرة (65) . وبالرغم من تحمسيا الشديد فى البداية لدراسة هذه المخطوطات غير المطبوعة ـ والتى لا يزال بعض المستعربين الكبار أمثال خوان فيرنات (Juan Vernet) يأملون أن تكون مفتاح تفسير أثر الاسلام فى العصر الذهبى الاسبانى ـ لم نتمكن من العثور فى طياتها على معلومة مفيدة من شأنها أن تفسر لنا الرموز الاسلامية التى كان يستعملها كل من القديس خوان دي لاكروث (Juan de la Cruz) والقديسة تيريسة (Santa Teresa) (ومن بين هذه الرموز : القصور السبعة والليلة الدامسة والمصابيح النارية) .

(65) فى هذا الصدد فان عمل Alvaro Galmés de Fuentes جدير بالتقدير خاصة وقد فتح سلسلة CLEAM (Ed. Gredos) بنشر مخطوطين :
— Historia de los amores de París y Viana (1970). — El libro de la Batallas (1975)
وجرى بنا أن نشير أيضا الى الدراسات القيمة التى أنجزها الاساتذة
— R. Kontzi — L.P. Harvey — C.L. Morillas — M. Manzanares de Cirre — O. Hegy
— Denise Cardaillac — Louis Cardaillac. كما نشير الى رواد هذا الادب الالخميادو وهم
E. Saavedra , A.R. Nykl , Miguel Asín , Codera , F. Guillén Robles , P. Gayangos.
راجع أيضا دراستنا الواردة فى الباب السادس من هذا الكتاب وفى
Bull. Hisp., LXXXII, 1980, pp. 16-58).

(*) راجع أيضا أعمال المائدة المستديرة العالمية الاولى عن : **الادب الالخميادو ـ الموريسكى : تزاوج لغوى وعالم الاستطرادات اللامتناهى** تونس . 1984 ومجموعة الدراسات التى نشرت فى **المجلة التاريخية المغربية** أو أعمال المؤتمر العالم الثانى والثالث والتى صررت بالاسبانية وبالفرنسية والانقليزية والصادرة عن المركز بزغوان 1985 ـ 1989 (المراجع) .

إن الادب الالخميادو الموريسكى المتألف أساسا من كتب دينية تبشيرية ومن بحوث فنية فى السحر والطب ومن أساطير وأشعار وخاصة من شهادات مثيرة حول تجربة الموريسكيين الجماعية ، المتمثلة فى أنهم لم يعودوا يكونون شعبا بذاته بالرغم من أهميتهم البشرية البالغة (والثقافية أحيانا) · كما يعكس هذا الادب بوضوح الوضع الثقافى المؤسف الذى بلغه آخر مسلمي اسبانيا قبيل طردهم النهائي ومع ذلك فقد تمكنا فعلا من العثور على صورة حصن النفس الشهيرة فى الصفحات البسيطة لبعض فلاسفة الموريسكيين · على أن هذه الاكتشافات لا يجب أن تحجب عنا حقيقة الامور · فالموريسكيون نظرا لشدة تواضعهم الثقافى لم يصمموا قط الهيكل المعقد للحصن المتراكز سبع مرات والذى كان مألوفا بين المسلمين المثقفين والقديسة تيريسة (Santa Teresa) طيلة القرون الوسطى ·

أما رواد الادب الالخميادو الموريسكى فقد تحدثوا عن قصور نموذجية واقتصروا على العناصر الاساسية للمماثلة . ويقول مؤلف مجهول الهوية (66) طرد من شبه الجزيرة سنة 1609 فى مخطوطه س 2 كتبه فى تونس والموجود حاليا فى مكتبة الاكاديمية الملكية للتاريخ بمدريد : إن نفس المؤمن هى بمثابة قصر تحيط به الرذائل والمعاصى (67) من كل جانب · ويمكن أن تكون هذه المماثلة مقتبسة عن الغزالي (68) كما يمكن أن تكون مقتبسة عن القديس بيرناردو (San Bernardo) نظر الى أن الموريسكيين لتعدد مشاربهم الثقافية كانوا غالبا ما يتلقون التأثيرات المتزامنة من كلا العالمين العربى والشرقى ويخلطون بينها (غالبا خلطا عشوائيا) فى مؤلفاتهم · وحسب ما جاء فى الاحاديث أو ما ترويه « أسطورة القصر الذهبي » التى وردت فى المخطوط عدد 3226 الموجود فى مكتبة قصر مدريد (والذى نشره أ. ث. فوانتيس (Alvaro Galmés de Fuentes) تحت عنوان « كتاب المعارك ») ينظر الى الحصن نظرة سحرية دينية : إن علي بن أبي طالب يحرر القصر من الشياطين والجن التى تسكنه وذلك بمعونة من الله وبتلاوة آيات من الذكر الحكيم · أما فتى أريفالو (El Mancebo de Arévalo) ، ولعله أعظم وأشهر مؤلف أعجمي عرف الى يومنا هذا ، فقد تبنى بدوره تلك المماثلة المتعارضة · الا أنه خلط بين

(66) أنا بصدد نشر هذا المخطوط مع دراسة لغوية وأدبية بالاشتراك مع زميلى المحترم A.G. de Fuentes فى سلسلة Ed. GREDOS — CLEAM (مدريد)

(67) تعرض E. Saavedra الى هذا المقطع . راجع فى هذا الصدد :
Memoria de la Real Academia Española, VI, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, Madrid 1878, pp. 165-166.
راجع أيضا الملحوظة رقم : 19 .

(68) لقد قرأ الموريسكيون الغزالى وتركوا لنا العديد من المخطوطات حول احياء علوم الدين ضمنوها بملاحظاتهم وتفاسيرهم .
راجع أيضا : Julián Rivera y Asín Palacios, Manuscritos árabes y aljamiados de la Biblioteca de la Junta, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1912.

قصر النفس الملكي فى صورته المجازية وبين قصر الجسد (69) . فكل الامثلة التى تمكنا من ضبطها فى الادب الاخميادو الموريسكى تكاد اذا لا تمت بصلة الى الصورة التيريسية المعقدة ، ولكن لا ينفي ذلك احتمال اكتشافات مستقبلية خاصة وأن الامر يتعلق بأدب ما زال تحت الدرس .

إن مصادر القديسة تيريسة التى سبق ذكرها أمثال إيكهارت (Echhart) ودوم دوارت (Dom Duarte) وثروستست (Grosseteste) والتى تعتمد أحيانا فلاسفة مسلمين فطاحل (الغزالي وابن رشد) تبدو كما رأينا هى بدورها بعيدة كل البعد عن الرمز كما ورد فى « النوادر » أو فى « مقامات القلوب » . بل يبدو أن فلاسفة الحصون اليهودية بعيدين عن الفكر الصوفي العربي شأنهم فى ذلك شأن الروحانيين الاسبان الذين ظهروا قبل القديسة ولكن لم يعادلوها عمقا . وإننا لنتساءل فى إبان شرحنا عن التأثير الثقافي الاسلامي فى المصلحة ، عما اذا كان من الواجب أن نأخذ فى الحسبان بعض الكتيبات فى الزهد والتصوف التى لا تزال مجهولة الى يوم الناس هذا ، والتى ربما صدرت فى طبعة واحدة أو فى طبعة محدودة جدا ، مما جعلها عسيرة المنال ، بل وربما كان الواجب أن نتناول بالدرس بعض الكتب المترجمة أو المعربة من قبل أدباء عرب ، والتى بقيت مجهولة اصحابها (كما جرت به العادة فى ذلك العهد) والتى قد وصلت الى أيدى القديسة أو الى مسمعها . ولكن من المرجح أن يتعلق الامر أكثر بنقل شفوي : إذ يرجع ميغال آسين (Miguel Asin) ظاهرة التصميم التيريسي للمماثلة الاسلامية الى « تذكر روايات محكية بصورة لاشعورية » . ونحن نشاطره الرأى فى ذلك . إذ ليس من المجازفة فى شىء أن نفترض كما فعل آسين (Asin) أن يكون هذا الرمز الذى شاع فى الاسلام بطريقة أو بأخرى على نطاق واسع قد تغلغل فى التفكير الروحانى الاسبانى الشعبى خلال العصر الذهبي (70) حتى أنه أضحى جزءا لا يتجزء منها . ومن يدري ، فلعل تيريسة سمعت لاول مرة عن مقارنة الروح بقصور سبعة فى احدى المواعظ الدينية أو أنها بلغتها من أحد معرفيها الاوائل . بل ولعلها قرأت عن تلك المماثلة شيئا فى أحد الكتب الزهدية الصوفية الغامضة التى تلاشت لسوء حظ الباحثين .

وعلينا فى هذا الصدد قبل أن نخلص من هذا الموضوع أن ندرج فى دراستنا ملاحظات إضافية أخرى . فان كانت العناصر الاساسية المكونة

(69) لقد جاءت صورة الحصن متواضعة عند فتى Arévalo ولكن وصفه للحصن الروحى يشبه أو يكاد وصف الروحانيين الاوروبيين والمسلمين الذين سبقوا القديسة تيريسة . ونشكر هنا زميلتنا María Teresa Narvaex على المعلومة التى أفادتنا بها . راجع أيضا Reinhold Kontzi, Aljamiado Texte, T. II, Franz Steiner, Verlag Ombh, Wies-baden, 1974, pp. 774-775.

(70) كان القسيس – زمن القديسة تيريسة – يسمع اعترافات الامناء التى يقدمونها له فى أغلب الاحيان شفاهيا . وهذا ما يدعم اطروحتنا .

لرمز مقامات تيريسة السبعة اسلامية الاصل (وإن كان لهذا الرمز مقومات يهودية أو فارسية أو بابلية) من الواجب اذا استحضار بعض الفرضيات التى عمل بها كل من هتزفيلد (H. Hatzfeld) وإتشيقيان (G. Etchegoyen) وكلاهما تعمق فى دراسة آثار القديسة تيريسة . إن هتزفيلد Hatzfeld (71) لا ينكر تأثر المصلحة بالاسلام . الا أنه يرى أن هذا التأثير ربما بلغها خاصة على يد ريموندو لوليو (Raimundo Lulio) ولوليو (Lulio) هذا ليس المستعرب الوحيد الذى ظهر بشبه جزيرة الاندلس أو بأروبا . فليس من الضروري اذا أن يكون هذا الكاتب الميورقي (Mallorquin) الغامض هو الذى صمم العديد من الرموز أو الاغراض الدينية الاسلامية التى تداولها فيما بعد روحانيون أمثال القديس خوان دي لاكروث (Juan de la Cruz) والقديس ليسبووا San Antonio de Lisboa أوسونا (Osuna) ، لاريدو (Laredo) والقديسة (Santa Teresa) . بل كل ما فى الامر هو أن آثار الاسلام عند لوليو (Lulio) فى غاية من الوضوح (لنذكر أنه كتب بالعربية وأنه كان يستشهد مباشرة بالمرابطين الصوفيين) . بحيث أصبح من السهل أن نسند اليه أى تأثير اسلامى ضبابي فى بلاد الاندلس . غير أنه من الضرورى أن ننظر الى لوليو (Lulio) والى الصوفيين الاسبان بمنظار جديد . إن أولئك الذين لا يحملون طابعا اسلاميا بالغا قلة قليلة . لان هذه الظاهرة أعم فى الواقع مما كنا نعتقد الى حد الآن . ولكن بالنسبة الى موضوعنا هذا ، يبدو من الوهلة الاولى أن تيريسة كانت أقرب الى أبي الحسن النوري منه الى ريموندو لوليو (Raimundo Lulio) أو بالاحرى كانت القديسة تميل الى مؤلف « مقامات القلوب » أكثر مما كان يميل اليه لوليو (Lulio) . وفى مقام ثان نرى من الضرورى أن نعيد النظر بعض الشيء فى فرضيات إتيشيقويان (Etchegoyen) التى يدور محورها حول المصادر التيريسية . لقد قام هذا الاستاذ الشاب فى دراسته التى طبعت بعد وفاته ببحث حول التقاليد الروحانية الصوفية التى سبقت القديسة تيريسة . وكان بحثا دقيقا ضافيا . ثم أدرجها فى المنظار الاروبي الذى يلائمها . وقد أشار (Etchegoyen) الى أنه عثر من خلال بحثه على رمز حصون الروح فى الروحانيات التى سبقت القديسة تيريسة مثل أوسونة (Osuna) ولاريدو (Laredo) أبرز كيف « أن هذا الادب التيريسى فى شكله ومضمونه سيبقى مبتكرا أصيلا طالما ظل آباء روحانيات القرن السادس عشر مجهولين » (ص 365) . واننا نسمح لانفسنا بأن نضيف الى أقوال (Etchegoyen) أن أدب القديسة تيريسة (Santa Teresa) سيظل كذلك طالما جهلنا الآباء المسلمين الذين صمموا خلال أكثر من تسعة قرون من الخلق والابتكار الادبى الرائع ، رمز الحصون المتراكزة السبعة ، وطالما جهلنا

(71) Estudios literarios sobre mistica española, Gredos, Madrid, 1968.

الحاخامات القدامى الذين سبقوا المسلمين وتصورا منذ القرن الخامس عشر الهم فى شكل قصور متعاقبة سبعة ، فقلدهم علماء التوراة والكتب المقدسة .

وبما أن (Etchegoyen) لم تكن له دراية بوجود هذه الرموز فى الاسلام (ولا بوجود الرواية اليهودية) فقد توصل فى الاخير رغم جهوده المبذولة الى شروح لا طائل من ورائها اليوم . ونظرا الى أن العلامة الفرنسى لم يتمكن من العثور على سوابق مقنعة للمماثلة التيريسية الشهيرة لقصورها الباطنية حاول أن يعيد تصميم سيرورة التكوين الاصلى للصورة ملحقا عناصر الرمز الذى صممت المصلحة خطوطه العريقة فى كتاب « الصراط والدنيا » (El Camino y la vida) وكتاب « مفاهيم الحب الالهي » (Conceptos del Amor de Dios) . يقول (Etéhegoyen) : « فى سيرته الذاتية يتحول بستاني الفردوس الصوفي الى عمدة خفي يسلم الى ربه مفاتيح الحصن ... أما النفس فتهيء فى كتاب « مفاهيم الحب الالهي » مأوى للحبيب فى ذاتها ... أما كتاب « الصراط والدنيا » فهو يضبط صلاة الخشوع ويذكر قصرا فاخرا ... » .

إننا نعتقد أن القديسة لم تبتكر صورة الحصون عن طريق تضخيم عناصر قديمة مبعثرة فى كتاباتها بل ربما نفذت بطريقة أو بأخرى الى التصميم الرمزي وهو مفصل فى أحسن تفصيل اذ نعتقد أن مماثلة حصون النفس السبعة ، صورة تتكرر فى الادب الروحانى الاسلامى (وفى الادب اليهودى بمختلف رواياته) ونحن نأمل أننا برهنا على ذلك .

وقولنا فى الختام إنه من الممكن أن لا نعثر أبدا على الحلقة الضائعة التى تربط بين المصلحة ـ التى لا تذكر مصادرها الادبية ـ وبين الاسلام ـ وقد يبدو لنا من المستحيل نظرا لفصاحة الكتيبات الاسلامية وبلاغتها ان لا نشعر بقرب القديسة من هذه المصادر . ولعل القديسة تيريسة (Santa Teresa) اندمجت بصفة تلقائية فى التقاليد الصوفية الاسلامية حيث نحت على مدى القرون رمز حصون السمو الروحي المتراكزة السبعة ربما باعتماد المسلمين على سوابق يهودية وشرقية عريقة . الا أن تيريسة لما صممت حصن روحها على النمط المسيحي وبطريقة أكثر عمقا من المسلمين ، قد أنجزت عملا عبقريا وهذا ما جعل صورة هذه القصور مشهورة فى الروحانيات الغربية ، فقد رفعت القديسة تيريسة (Santa Teresa) مصادرها السامية الى أقصى درجات الابداع الادبى والروحانى بحيث تضاءل أصلها الشرقي البعيد . غير أن إصرارنا على الاصل الاسلامي وربما العبري لرمز حصون النفس ـ وإن كان بعيدا ـ لا يعني بالمرة أننا نسعى الى التقليص من مزايا القديسة . فقد عرفت المصلحة كيف تسبك هذا الاصل فى تراثها الثقافى المسيحى ثم ترفعه والحق يقال الى أقصى مستويات النتاج الروحانى خلال العصر الذهبي ، بحيث جعلت منه نتاجا فى غاية من الاخصاب والهجانة .

الباب الثامن

قراءة « مدجنة » لرواية « مقبرة » لخوان قيتيسولو

(JUAN GOYTISOLO)

إيمانا منه بأن كل أثر فني هو وليد زمان ومكان معينين ، ومعرفة هذه المعطيات شرط لا بد منه لغوص كنهه ، عمد خوان ڤينيسولو (Juan goytisolo) الى قراءة خوان وريث قسيس دي هيته (Juan Ruiz Arcipreste de Hita) في أسواق مراكش . وقد كانت لهذه التجربة الادبية انعكاسات هامة على الادب الاسباني شأنها في ذلك شأن محاولة ميخائيل بختين لاعادة تأويل كتابات رابلي (Rabelais) على ضوء أجواء الهزل والمزاح في الساحات العمومية (1) . وقد اعتبر خوان قيتيسولو (Juan Goytisolo) أنه توصل بفضل قراءته «البختينية» لخوان رويث الى معرفة السياق الفني الذى أثر فى نتاجه الادبى من خلال أجواء « الحلقة » المندمجة التى تتفاعل فيها لهجات مختلف الرواة والمتطببين والاولياء الصالحين . وقد كان لقراءته الميدانية لـ « كتاب الحب الصافي » (Libro de buen amor) لخوان رويث قسيس دي هيته Juan Ruiz Arcipreste de Hita وهو الاثر الادبى الذى يشد اهتمامه بعد «الكيخونه» (El Quijote) و «القوادة» La Celestina ـ بعدا آخر أكثر أهمية تولدت عنه « مقبرة » إحدى رواياته الحديثة :

« لقد أخذت مجموعة الملاحظات والاشكال التى وضعتها لقراءة قسيس دي هيته (Arcipreste de Hita) فى جامع الفناء اتجاها مغايرا حيث حادت عن مقصدي الاولي واكتسبت تدريجيا حياة مستقلة لتتحول الى سياق كتاب أو كتيب آخر لـ « الحب الصافي » أعني بذلك روايتى أو قصيدتى « مقبرة » (Makbara) (« خبايا حركة التدجين » ص 53) .

(1) Rabelais and His World - Translated by Hélène Iswolsky, MIT Press, Combridge, Mass. / London, England, 1968.

وقد استشهد Goytisolo بـ Bajtín في مقاله « Vicisitudes del mudejarismo » Ruedol bérico, Barceona, 1982 1982, p. 53. Crónicas sarracinas, Ruedo)

لقد ولدت « مقبرة » حسب الكاتب نفسه فى ظل ساحة جامع الفناء وتحت «رعاية» قسيس دي هيته . إلا أن احتكاكها الحيوي والفني بالاسلوب الهجين والمتناقض الذى توخاه خوان رويث (Juan Ruiz) فى « كتاب الحب الصافي » جعلنا نولي هذه الظاهرة أكثر عناية من خلال هذه الصفحات التى سنخصصها بتحليل جانب «التدجين» فى «مقبرة» ، هذا الاثر الغريب الذى لم يخضع الى حد الآن الى أى مواصفات أو أى تصنيف .

ولكن قبل ذلك علينا أن نعترف بأن خوان قيتيسولو ليس أكبر الرواة الاسبان المعاصرين فحسب ، بل أكثرهم اطلاعا على التراث الادبى . نقول هذا لاننا اذ نقر بوجود جانب مدجن لـ « مقبرة » أو أوجه شبه لها مع القسيس دي هيته (El Arcipreste de Hita) ومع الادب المقول للقصاصين او الحلائقيين العرب ، فنحن لا نغفل عن عديد السياقات التى يجب أن نقرأ من خلالها هذه وغيرها من آثار الروائي الاسباني . فلقد اقترن اسم فيثيسولو (Goytisolo) فى العديد من المراة بجويس (Joyce) وملكولم لوري (M. Lowry) وساد (Sade) وفايي إنكلان (Valle Inclan) وسالين (Celine) ونبكوف (Nab oikof) وجينيت (Genet) وبالرواية الامريكية اللاتينية والسنمائي بونوال (Bunuel) والرسام قوياه (Goya) . سنشير من خلال هذه الدراسة الى هؤلاء وغيرهم مثل إيدوارد سيد (Edward Said) ولكن سنحاول فى الآن نفسه أن نبين أن العديد من قراءاته المعاصرة ـ وخاصة منها « كتاب الحب الصافي » وحكايات الحلائقيين فى أسواق مراكش ـ قد مهدت لظهور روايته الاخيرة . ولفهم خوان رويث والعرب فى الآن نفسه وبعبارة أخرى فان أساليب أدبية مثل التفكك البنيوي وتحول الصيغ التى برزت فى الرواية الجديدة لدى كارلوس فوانتيس (Carlos Fuentes) وفرقاس ليوسه (Vargas Losa) وجون جينين (Jean Genet) قد جعلته يقرأ بمنظار حديث أثر خوان رويث وروات « الحلقة » ويستحسن بنيته المتعددة الاصوات . أما التفتح الجنسي فى أدب جينيت (Genet) وساد (Sade) فقد أهله فنيا لفهم الاحداث الجنسية الغامضة فى القصائد الغنائية الشعبية المغربية . ويبدو جليا أن قراءته للمنظر الروسي باختين (Bajtin) حملته على قراءة خوان رويث فى أسواق جامع الفناء خاصة وأن ظاهرة « التدجين » فى « مقبرة » متعمدة الى حد ما كما صرح بذلك خوان قيتيسولو فى حديثه عن ماهية روايته . على أن هذا التدجين يبدو غريزيا ووليد تجانسه العميق مع العالم العربي ، هذا العالم الذى غاص لجته وفهم أسراره ذلك أنه توجد بين خوان رويث وخوان قيتيسولو وروات « الحلقة » فى مراكش أوجه تشابه حيوية وفنية يجب أخذها بعين الاعتبار لاعطاء « كتيب الحب الصافي » (أى « مقبرة ») حجمه الحقيقي .

ولنتطرق الآن الى تحليل الجانب « المدجن » فى رواية « مقبرة » ولنقف عند تفكك بنية النص ومكانه وزمانه ، وتقلب الشخصيات ، وثراء لغته الهجينة وتعدد معانيها ، والمزاج الادبى الجديد لخوان قيتيسولو وأبعاد التناقضات الداخلية للرسالة الايديولوجية التى يقترحها. وسنرى كيف أن هذه الاساليب الادبية التى اقترنت بالفن الاصيل لقسيس دي هيتـه (Arcipreste de Hita) ولرواة حلقات مراكش وساحاتها قد جعلت من « مقبرة » رواية مدجنة .

تفكك بنية النص :

إن أول ما يجلب الانتباه هو تفتح بنية النص وهو أسلوب ألفه قيتيسولو (Goytisolo) منذ أن وضع روايته « ملامح الهوية » (Señas de identidad) (2) وقد صرح بذلك الى الناقد الادبى خوليو أورتيقاه (Julio Ortega) إذ قال له : أن « مقبرة » على غرار « كتاب الحب الصافي » لا تخضع « لوحدة المكان والزمان والاشخاص » (3) . ولنلخص أطوار الرواية : مهاجر مغربي ذو قضيب فخم فقد أذنيه إثر تساكنه مع الجرذان وراح يجوب فى شوارع باريس ويزرع الرعب فى قلوب المارة . وقد أخذ هذا « الغازي » من القاذورات مأوى له فى الشتاء . وفى هذا المتاه الدامس تحت الارض عاشر هذا المنبوذ من المجتمع ، فيالق الجرذان التى كانت تعيش فى الدهاليز حتى أنها أصبحت تداعبه وتتلذذ منه بنهم مفرط . (وقد يصبح هذا المقطع الرائع أنموذجا كلاسيكيا فى تاريخ الادب الاسبانى من طراز كيفيدو (Quevedo) أو فايي إنكلان (Valle Inclan)) . وقد كانت طفولة هذا المهاجر بالمغرب بائسة ومليئة بالرحيل . أما شبابه فلم يخل من هذا البؤس والشقاء تارة فى المصابغ وتورا في حاميات الاستعمار للفرقة الاجنبية . ويبدو أنه لم ينج من هذا الشقاء الا باستخدام مواهبه فى سرد الخرافات فى حلقات أسواق مراكش . وقد اقترن مصيره بحياة شخص غريب الاطوار خنثوي المزاج يدعى «ملاك» ، وأطرد من جنة « الاشتراكية » (وقد انتقد قيتيسولو (Goytisolo) المجتمع المصنع الرأسمالى والمجتمع الماركسي باعتبارهما عنصري اضطهاد لحرية الانسان ولتعاطيه مختلف أشكال الجنس) . وقد ضرب هذا « الملاك » فى الارض بعد أن أجرى بالمغرب عملية تغيير جنسه ، وجاب فى ربوع باريس ونيويورك ، حتى التقى بالمنبوذ المغربى بأحد سجون (Targuist) حيث كانت له معه علاقة جنسية تطورت الى حد أنهما أصبحا يتضاجعان فى المقابر والقاذورات . وقد فاجأهما صحافيو (P.B. News) وحاولوا أن يتحاوروا مع هذا الثنائى الذى ترك حياة الهواء الطلق واختار احشاء الارض مأوى ومضجعا

(2) لقد درست Matilde Albert البنية المفتوحة التى تميزت بها آخر روايات Goytisolo
U mberto Eco (La creación lieraria de Juan Goytisolo) مستعملة فى ذلك نظريات

(3 « Entrevista a Juan Goytisolo », en Juan sin Tierra (ensayos), Espinel / Revista 2, Ed. Fundamentos, Madrid, 1977, p. 123.

له ، وقد لاذ « الملاك » بالفرار ، أما المهاجر ـ أو قل ساكن الكهوف ـ فقد أصبح مركز اهتمام أكاديمي من لدن مؤتمر انعقد بكاتدرائية المعرفة بجامعة بتسبورغ (Pittsburgh) • وقد عثرت السلطات الماركسية لهذه البلاد على « الملاك » وحاولت أن تنتشله من حياة التسكع وأن تقحمه فى نظامها دون جدوى • وعند هذا الحد يتدخل الراوي النصراني لهذه « الحلقة » ويقدم لنا ثلاث احتمالات لانهاء القصة : 1 ـ يعود « الملاك » الى المغرب ويتعاطى البغاء • 2 • يعود الى مصبغة « باب الدباغ » حيث يترصد عشيقه• 3 ـ يعيش معه‌سعيدا • وهكذا وضع هذا الراوي الهزلي نقطة نهاية للقصة ولكنه لم يغلقها ، واختار لها نهاية سعيدة [لنذكر هنا أن قسيس دي هيته (El Arcipreste de Hita) قد زوج فى جو من الفرح والبهجة السيدة اندرينة (Da Endrena) والسيد ميلون (Don Melon) (4)] •

وبالطبع لم تتطور عقدة القصة على هذا النسق اذ اختلطت فيها الازمنة والاماكن والاحداث والشخصيات ولم يكن ترتيبها بالامر الهين اذا لم نعتمد فى ذلك مجهودا استعاريا . أما أبواب القصة فقد تداخلت وتجانست وأصبح من العسير فهمها فى حد ذاتها ، شأنها فى ذلك شأن «كتاب الحب الصافى» وتفكك أحداثه • إذ لم نكن نميز بين أحداث القصة والاحداث التى تجري فى مخيلة أبطالها • [وقد استعمل قيتيسولو (Goytisolo) مثل هذا الاسلوب فى «مطالبة الكونت دون جوليان» (La Reivindicaciòn del Cínde Juliòn) .

لقد استهلت « مقبرة» بجولة المهاجر المنبوذ فى شوارع باريس وبما أفرزته من رعب وفزع فى قلوب المارة • ولكن سرعان ما انقطع هذا المشهد باعلانات هزلية وساخرة لراديو الحرية (Radio Liberty) التى أشارت الى برنامج « رحلة الى أحشاء الارض » ويتضمن حوارا قامت به مجلة (PB News) مع سكان الكهوف (الملاك والمغربى) . ويرتبط هذا الباب (الثانى) بالابواب العاشر والحادي عشر والثالث عشر ويقدم لنا جولة فريدة من نوعها نتعرض من خلالها الى خبايا وأسرار مدينة بيتسبورغ (Pittsburgh) والى كيفية عثور فريق صحافي مجلة (PB News) على « إيلويزه وأبيلاردو » (« Abelardo » — « Eloisa ») أثناء مغامرتهما الجنسيةفى المتاهة التحأرضية• وقد كان المغربي محل دراسة من لدن الباحثين فى جامعة بيتسبورغ •

أما الباب الثالث فهو وصف للمجابهة الجدلية التى قامت بين « الملاك » وبين سلط النظام الماركسي في بلاده ـ وتتواصل هذه المجابهة فى الباب الرابع عشر حيث يحاول مندوبو السياسة إدماجه من جديد فى النظام القائم ـ وتتكرر المغامرة الجنسية المرعبة فى المقبرة فى الباب الرابع («مقبرة بحرية»)

(4) لقد قدم «الملاك» العديد من الاقتراحات حول كيفية لقائه بالمغربى وذلك بالاعتماد على طريقة سردية مماثلة .

2017-05-06 23:43

والباب الثالث عشر («مثل الرياح فى الشباك») • وفى الباب السابع («صالون العرس») نرى «الخطيبة» المتنكرة فى زي امرأة تتجول عبر مغازات باريس • ويرتبط هذا الباب بالفصل التاسع («عابد الانسان») حيث يلتقي « الملاك » بالمغربي في أحد سجون (Targuist) • وأخيرا تصب أحداث الباب الثامن («غرف الشتاء») الذى يصف المأوى التحأرضي للمغربي في الباب الحادي عشر الذى يلتقيان فيه أبيلاردو وإيلويسة (Abelardo - Eloisa) ليدخلا معا فى مغامرة جنسية • أما الباب الخامس عشر فهو يعيد بناء فضاء الاسواق المغربية حيث وقع « سرد » قصة « مقبرة » • ويشكل هذا الباب الاطار العام التى انطلقت منه أحداث الرواية • وقد جاء فيه شيء إضافي يتمثل فى الجملة الاخيرة التى أشار فيها الراوي الى « سواد الصفحة البيضاء وفراغها وسكونها الليلي » • فنكتشف أن نهاية « مقبرة » هى بدايتها ، والصفحة البيضاء هى بداية قصة الحلائقى وقد أستهلها بمغامرات المهاجر المنبوذ عبر شوارع باريس : وهكذا يعض الباب الاخير ذيل الباب الاول لتصبح بنية مقبرة بنية مستديرة •

عجلة الزمان تدور حول ذاتها :

إن الزمن الذى تجري فيه أحداث « مقبرة » مفكك على غرار تفكك الاحداث نفسها • وقد سبق أن ذكرنا أن أبواب الرواية لا تخضع الى تدرج زمني وكثيرا ما تحتل بعض الوقائع الختامية للقصة أبوابها الاولى : من ذلك مثلا تجوال المغربي فى شوارع باريس (الباب الاول) بعد أن قضى فترة شبابه فى مصبغة مغربية (الباب الرابع) أو فى سجن (Targuist) (الباب التاسع) • ويتعدى تمزق زمن الرواية الى أبطالها الذين يبدون تارة فى أوج الشباب وطورا على أبواب الهرم • فالملاك « امرأة شابة ذات ثديان مثيران سرعان ما ينتصبان ••• » أثناء مغامرتها الجنسية مع المهاجر المغربي الذى يبدو فى ذلك الوقت أكبر سنا اذ رجع من المغرب بعد مضي سنين كثيرة ولكن « لم يأت عليه لا الزمن ولا الفراق » (5) • فهناك اذا فرق فى السن بين البطلين • إلا أنه سرعان ما تتقلب أعمارهما فى باب إيلويسه وأبيلاردو (Eloisa - Abelardo) حيث يصرح الملاك وقد طعن فى السن وفقد محاسنه ، أنه يريد استرجاع شبابه بمضاجعته للمهاجر المغربى الذى « لم يفقد من فتوته شيئا » (6) • لقد تداخلت أعمارهما التى لم تكن محددة : « طفلة ، عجوز ، امرأة ، لا يهم » : هكذا يتحدث الراوي عن سن الملاك • ومن جهة أخرى ، وبعودته الى « جنة » الاشتراكية يعود الملاك الى شبابه الأزلي •••

(5) لا نعرف ان كان العربى قد رجع بخياله الى مسقط رأسه . ولكن لا يهم . الاكيد أن هناك تضارب زمنى بين الشخصين عند لقائهما بالمقبرة .

(6) لا نقدر البتة تحديد عمر الملاك أو عشيقه . فكل النعوت منفية . أما صورة المبوذ فقد فقدت ألوانا ..

من المستحيل إذن أن نحدد الزمن الحياتي للاشخاص أو الاحداث لأن « عجلة الزمان » كما يقول قارثيا ماركيث (García Marquez) : « تدور حول ذاتها » « El tiempo da vueltas en redondo » .

تقلب مكان الرواية :

إن تقلب مكان الرواية يساير فيحقيقةالامر تفكك بنيتها وتمزق ازمنتها. إذ يمكن حصر العديد من الاماكن التى تجري فيها أحداث مقبرة : باريس ـ المغرب ـ بيتسبورغ ـ نيورك وبلاد اشتراكية غير معروفة ـ إلا أن هذه الاماكن ليست قارة بالمرة ، اذ سرعان ما تنزلق وتداخل هى الاخرى . فالمتاهة التحأرضية التى اتخذها المهاجر المغربي مأوى له فى الشتاء تبدو موجودة فى باريس وهى المدينة التى جاب فيها المسكين وعاش فيها مأساته الحياتية ولكن الراوي يصف لنا هذه المتاهة فى الباب الثالث وكأنها تحولت الى انقاذ « بونباي » (Pompeya) أو الى ميترو روما أو الى دهاليز بيتسبورغ (الباب الحادى عشر) حيث ينزل صحافيو (PB News) وكأنهم فى « رحلة الى أحشاء الارض » ويتداخل هذا الفضاء الروائي الذى يسخر الراوي من أبعاده (أسطورة الكهف . العودة الى الفترة الجنينية) بصفة واضحة مع دهاليز أخرى وهى المناجم التى اشتغل فيها المهاجر المغربى بفرنسا (7) .

ومن بين الامثلة المتعددة لتقلب المكان فى الرواية يمكن لنا أن نشير الى تلك الرحلة المذهلة الى « أعماق الرحم » حيث نحضر عملية إخصاب هزلية شبيهة بسباق العدو الريفي أو بمقابلة فى « الرقبي » بين حوينات منوية مفتولة الاعضاء ! فى حين تتحول دوائر المهبل والرحم الى ضواحي مدينة بيتسبورغ التى يصفها ويعرف بها دليل الى جماعة من السياح المغاربة (8) .

تقلب الأبطال :

يصل غموض رواية « مقبرة » ذروته نتيجة تقلب أبطالها ذلك أن الراوي قرر اخفاء منذ البداية ، ماهية هذه المخلوقات ونسب اليها فى آن واحد عدة ضمائر نحوية ، وهى تقنية حفظها عن الرواية الجديدة وعن كارلوس فوانتيس (Carlos Fuentes) وماريو فارقاس ليوسه (Mario Vargas Llosa) . « حملوه ، وأنت قائم ، وأنا قائم وسط مضلع الساحة ... » والى جانب عدم استقرارهم الدائم يغير هؤلاء الابطال شخصيتهم ومكان اقامتهم، وسنهم، ولغتهم وأعلامهم وجنسهم . فهم فى نفس الوقت موضع نفور ومحل اعجاب . لنتطرق بادىء

(7) ثم سرعان ما يستعمل العربى اللغة القشتالية ويخاطب رئيسه بكلمة « Patrón » كما لو انتقل الى المكسيك أو الى أى بلد ناطق بالاسبانية .

(8) لقد ظهرت هذه المدينة الرحم والدهاليز فى مناسبات عديدة فى روايات Goytisolo نذكر من بينها : Juan Sin Tierra و La Reivindicación del Conde Don Julián

الامر الى شخصية المغربي المهاجر : لم نعرف البتة اسمه الحقيقي لان « الملاك » كان يطلق عليه العديد من الاسماء : امحمد ، أحمد ، محمد (ص 590) ، عبدلى ، عبد الله ، عبد الهادى ، (ص 62) ، عمر (ص 62) ، عزيزى محمد (ص 115) . ويزيد الروای هذا الغموض تعقيدا حين ينسب اليه اسم أبيلاردو (Abelardo) (فى باب إيلويسه وأبيلاردو) وهكذا تبقى هويته الحقيقية مغمورة .

ومن جهة أخرى كان هذا المهاجر المنبوذ تارة أبكم وطورا يتكلم العربية وحتى الاسبانية (ومن الغريب أن ينسى المغربي اللغة الاسبانية فى بعض الحلقات ، فيكتب له رفيقه فى السجن رسائله الى الملاك (ص 111) .

وكان المهاجر يزرع الرعب فى قلوب المارة أثناء تجواله فى شوارع باريس [أو فى ربوع المغرب أيام كان طفلا ويلقب بـ » الأبرص » و « الوحش »]. وكان محل سخرية المساجين وعمال المصبغة من بني جنسه الذين سرعان ما رحبوا به إثر عودته الى أرض الوطن وأشادوا بـ « فتوته ورشاقته » وأعجبوا بـ «حسنه بعد بتر أذنيه» (ص 48) فاندمج فى أوساطهم ورحبوا به باعتباره « أحد رواة الحلقة » على أنه كان فى نفس الوقت يوحي بالنفور والاشمئزاز (9) .

وكما أسلفنا كان هذا البطل شابا وطاعنا فى السن ، وكان لا يستقر فى مكان . إلا أنه على تقلبه عبر حلقات الرواية كان يميز بصفتين قارتين : غياب أذنيه وحجم قضيبه الهائل . وسنعود فيما يلي الى هذه النعوت الجديرة بالقصائد الملحمية .

أما « الملاك » فهو كشخصية أكثر غموضا والتباسا . فقد لقب نفسه بالمجنون » فى الباب السابع ، وهو لقب مثير لانه يشير الى « جنون » حبه ـ وهو الذى عثر عليه أثناء مغامرته الجنسية مع المهاجر المغربى (10) ـ أما الراوي فقد ثابر على تلقيبه بـ « الملاك » لانه يناسب مزاوجه الخنثري ويتماشى مع واقعة طرده من « الجنة البيروقراطية » . إلا أنه لقبه بايلويسه (Eloisa) فى الباب الحادى عشر .

ويرى بيدرو جيمفرار (Pedro Gimferrer) فى هذا الملاك « المنبوذ » رواية متواضعة لبلزيو (Belcebu) ميلتون (Milton) (11) ـ وربما يتجانس هذا الملاك مع « ملاك الموت » ـ فى السياق العربي ـ الذى يسأل الميت فى القبر

(9) ان الثناء والسباب هو من خصائص «لغة السوق» التى استعملها Rabelais وتناولها بدوره Goytisolo

(10) ربما تلاعب الكاتب بالمدلولات الاخرى لكلمة (Lafolla) : (القضيب)

(11) « Implicaciones », en Juan Goytisolo, Voces, Montesinos Editor, S.A.

ويحدد مصيره ـ وربما يتجانس مع إيروس (Eros) ومع طانطوس (Tanatos) إذ يتضاجع فعلا مع المهاجر المغربي على القبور · وقد أشار قيتيسولو نفسه الى هذا الملاك في « رحلات علي باي » الشيء الذى يضيف الى هذا اللقب الغامض دلالة اسلامية ·

أما تعريفه الجنسي فهو أيضا موضوع التباس : ففي الباب الثالث أى عندما كان فى الجنة ، ظهر لنا «ملائكى» الخلق خنثرى المزاج ، «الجنة» مجعدالشعر » · الا أن الراوي سرعان ما غير ملامحه إثر طرده من « الجنة » (ص 42 — 44) · ليجعل منه مجرد متخنث استغرائى لا يحذق استعمال الهورمونات المجملة « اذ كان يحمل شعرا مستعارا ويلبس أحذية نسائية دون أن يحلق ذقنه » · وهى صورة قبيحة لا تتلاءم مع ملامحه الرقيقة الانثوية عندما استسلم فى مغامرته الجنسية الى المهاجر المغربى فى « المقبرة البحرية » (الباب الرابع والثالث عشر) ·

أما معاملة « الملاك » من طرف أبطال الرواية فهى لا تزيد صورته الا تعقيدا: ففى حين يستحسن المهاجر المغربى ملامحه بصفته امرأة، كان محل نفور من لدن رجل كان قد بعث اليه صورته الشمسية عن طريق وكالة قصد الزواج منه · كما كان محل اشمئزاز الحاضرين فى « صالون العرس » بسبب تخنثه المفرط ونزعاته الاستعرائية · وكان « الملاك » يشير الى نفسه فى بلده الاصلي مستعملا ضمير المؤنث [« كم أنا منحرفة » (ص 191)] ، وقد قلدها الراوي فى ذلك [« كان هذا الاطار بالنسبة اليها مزعجا »] · أما السلطات السياسية فكانت تخاطبها تارة بضمير المذكر [« هيا ، حاول أن تغوص فى ذاتك » (ص 191)] وطورا بضمير المؤنث [« أنقضين حياة البؤس ، والهرم والانحراف فى عالم مهدد حتما بالدمار ؟ (ص 199)] .

أما خان قيتيسولو (Juan Goytisolo) فلم يوضح لنا فى اشارته العرضية الى هذه الشخصية تعريفها الجنسي بل زاده غموضا [« ملاك » يجوب العالم فى صورة امرأة (ص 144)] .

والى جانب هذا الالتباس فان جنسية الملاك تبقى هي الاخرى محل تساؤل اذ لم نتعرف على ماهية « جنته » الشيوعية · وقد يذهب بنا الظن الى أنه أصيل جزيرة (Cuba) ولكن سرعان ما يكذب الراوي هذا الظن اذ يلمح الى جذوره الاروبية (ص 113) خاصة وأن لهجته تتأرجح بين الفرنسية والاسبانية · وقد تأخذ لهجته الفرنسية نبرة مغربية عندما يخاطب صديقه المهاجر الذى لا يعرف الفرنسية (ص 59) مما يزيد منزلته اللغوية غموضا.

وكما هو الشأن بالنسبة الى المهاجر المنبوذ فان الملاك يبدو فى الحين نفسه جميلا وقبيحا . فهو فتاة أنيقة ، تحمل قفطانا مطرزا فى المقبرة المغربية ، وهو

عجوز هرم فقدت أسنانها فى قاذورات بيتسبورغ . أما الراوي فقد تمسك ببعض العلامات المميزة لهذه الشخصية رغم متقلباتها الفجئية : وأول ما يجلب الانتباه هو حذاؤها البالي الذى حاولت أن تتخلص منه فى العديد من المناسبات ولكنها لم تتوصل الى ذلك إلا إثر فرارها من الدهاليز. أما العلامة الثانية المميزة لها فتتمثل فى « الشامة » التى تعلو وجنتها ، هذه الشامة التى تعطينا الدليل على أن المرأة المسنة والقبيحة التى تتذكر مغامراتها الغرامية فى المغرب هى نفس الفتاة الحسناء التى ارتدت قفطانا و « أشغلت » المقبرة نارا فى مضاجعتها للمهاجر المغربي (الباب الرابع) وراحت تنظر باعجاب الى حجم قضيبه الهائل فوق القبور (الباب الثالث عشر) ولم ينج الراوي نفسه من تقلبات الرواية اذ لم ندرك هويته ودوره فى القصة الا فى الباب القبل الاخير . ولم يكن من السهل أن نقر بأنه يمثل عنصرا جديدا فى الرواية لان المهاجر المغربي أشار بعد الى منزلته القديمة كـ « حلائقي » أو راو ذي « لسان فصيح وأسلوب مخادع ومكر يشد به السامعين حوله فى الحلقة» (ص 48).

فهل أن هذا المهاجر المنبوذ هو الذى سرد لنا حقا أحداث وفصول الرواية على غرار «سيدي حامد بن علي» (Cide Hamete Benengeli) (*) أو ملكيياداس (Melquiades) (*) أم هى مجرد حيلة من حيل هذا الكاتب الظريف ، التجأ اليها ليزيد أطوار القصة غموضا وغرابة .

ويجدر بنا أن نذكر أن تغير الاشخاص ليس أمرا غريبا على ڤيثيسولو (J. Goytisolo) ذلك أن شخصية فوسك (Vosk) تخضع الى العديد من التحولات فى رواية « خوان بلا أرض » (Juan Sin Tierra) شأنها فى ذلك شأن الفارس المسيحي دون ألفارو بيرنثولاس (Don Alvao Peranzules) فى رواية «مطالبة الكونت دون جوليان» (La Reivindicacion del Coude Don Julian) (12) إلا أن هذا الفن قد بلغ أوجه فى رواية « مقبرة » .

لنلخص هنا ما تعرضنا اليه الى حد الآن : إن احداث رواية « مقبرة » متداخلة ومتفككة ومحورها الزمني ملتوي ، وأبطالها متقلبة . فقد أحيا قيتيسولو (J. Goytisolo) هذا الاسلوب الفني ولكنه لم يأت بشيء طريف بالنسبة الى الابداع الروائي فى القرن العشرين . فمنذ ظهور جويس (Joyce) والروائيين الجدد (ميشال بونور (Michel Butor) ونتلي سروط (Nathalie Sarraute) وروائين أمثال جون جينيت (Jean Genet) وغيرهم فان

(*) اسم الراوى فى (El Quijote) لـ Miguel de Cervantes .

(*) اسم الراوى فى Cienaños de Soledad « مائة سنة من العزلة » لـ Gabriel García Márquez

(12) راجع : Linda Gould Levine : « Juan sintierra : Juan Goytisolo se retrata », en Juan sin Tierra (Ensayos), op.cit., p. 33.

تفكك بنية النص وتداخل زمانها ومكانها لم يعودا أمرا غريبا . أما تفجر الرواية فى أمريكا اللاتينية فقد طوع الى اللغة الاسبانية هذه التجارب الفنية التى يبدو وأن قيتيسولو قد أخذ عنها الكثير ليجدد انتاجه القصصي (انطلاقا من « ملامح الهوية» ومطالبة الكونت دون جوليان) . وقد اعترف قيتيسولو (Goytisolo) أنه وريث كورتاثار (Cortázar) فيما يتعلق بتمزيق بنية النص الروائي :

« ولقد استعمل كورتاثار (Cortázar) فى ريويلاه (Rayuela) سلسلة من العناصر وتركها مفككة اذ لم يدمجها فى صلب روايته . وقد حاولت أن أقوم بنفس التجربة لسبب واحد وهو أن الازمة الحالية للرواية الاسبانية ترجع أساسا الى استعمالنا منذ سنين كثيرة نفس اللغة ، فأردت أن أخرج عن هذه العادة وأن أقدم الى بني جيلي أثرا قيما . فاستعملت بدوري سلسلة من العناصر ولم أدمجها فى بنية روائية ثابتة . لقد تركتها مجردة حتى يبان أو يكاد « هيكلها » . لان قصدي هو « تلصيق » العناصر لا إدعامها فى صلب الرواية ... لقد ابتعدت عن الاستعمال الآلي لفن معين ... » (13) .

ومن جهة أخرى فقد ألفنا ظاهرة تجزئة المحور الزمنى فى الرواية من خلال أعمال كتاب أدركوا سر ثيرفانتيس (Cervantes) مثل قارثيا ماركيث (García Márquez) وكارلوس فوانتيس (Carlos Fuentes) واليخو كربنتيار (Alejo Carpentier) وخوليو كورتاثار (Julio Cortázar) وبورخيس (Boges) الذى كان محل اعجاب من طرف قيتيسولو (14) .

وكما هو معلوم فان الراوي الثاني فى القصة ظاهرة أدبية برزت فى الرواية الجديدة ولدى جون جينيت (Jean Genet) وكارلوس فوانتيس (Carlos Fuentes) الذى كان بمثابة المدرسة بالنسبة الى قيتيسولو . كما لا يخفى عن أحد أن هذه الظاهرة قديمة ومألوفة لدى ثيرفانتاس (Cervantes) ولدى قارثيا ماركاث (García Marquez) الذى وضع شخصية الراوي ملكيياديس ، وهو الذى تأثر كما أسلفنا بأعمال بورخيس (Borges) .

إن المصادر الادبية الحديثة التى تمخضت عنها رواية « مقبرة » واضحة كل الوضوح إلا أن هذه الرواية تمخضت أيضا كما أسلفنا عن أجواء « الحلقة » المغربية التى كثيرا ما يتسم بالاباحية وكانت غايتها إعادة وضع « كتاب الحب الصافي » . لذلك كان من الواجب أن نرجع الى مصادر غابرة مثل أعمال قسيس دي هيته ، وتقاليد رواة الاسواق،ووسائل المؤلفين المسلمين فى الحب

(13) فى : Emir Rodríguez Monegal, « Entrevista con Juan Goytisolo » en Juan sin tierra (Ensayos), op.cit., p. 113.

(14) حول تصور الزمن وتحولاته عبر النص الادبي أنظر أيضا :
Arturo Echavarría Ferrari, Lengua y Literatura en Borges, Ariel, Barcelona, 1983.

مثل ابن حزم القرطبي ، التى أثرت فى عالم قيتيسولو الروائي أيما تأثير ، خاصة وأن قراءاته الاروبية والامريكية الغزيرة والمتنوعة أهلته لتقييم الاشعار المتحمسة والمفككة للقسيس ولرواة ساحة مراكش . فاذا ما نظرنا من قريب الى هذه الاشعار أدركنا سبب اقتراب قيتيسولو الحيوي من هذا الادب العربي أو الاسباني القروسطي الزاخر بفنون الغموض والتورية والتفكك البنيوي ، هذه الفنون التى أصبحت اليوم تبدو حديثة وتجريبية . فـ « كتاب الحب الصافي » لخوان رويث قسيس دي هيته (Juan Ruiz Arcipreste de Hita) ـ هذا « الروائي الجديد » قبل الاوان ـ يحتوي على مثل هذه الاساليب الروائية التي وردت فى الرواية المعاصرة وفى كتابات خوان قيتيسولو ، إذ تتداخل فيه حكايات مختلفة : يتزوج القسيس (El Arcipreste) من دونيا أندرينه (Doña Endrina) ثم سرعان ما يعود الى حياة العزوبة والى مغامراته العاطفية. ليترك حياة التذرع والابتهال وينغمس فى متاهات المتعة متقمصا تارة شخصية دون ميلون دي لاوراته (Don Melon de la Huerta) وطورا شخصية دون ميلون أورتيث (Don Melon Ortiz) . ثم يعود فى الاخير الى شخصيته الاصلية : « قسيس دي هيته » (Arcipreste de Hita) وفى هذا الصدد لاحظ الناقد والمؤرخ الاسباني أما ريكو كاسترو (Américo Castro) مدى مرونة الفتاة « كروث » (Cruz) فى تحولها الى صليب ، مثلها فى ذلك مثل ثعبان الماء الذى يبدو حيا وميتا فى الآن نفسه ، أو دون كرنال (Don Carnal) الذى يبدو لابسا ثيابه ومجردا منها فى بحر بلنسية (Valencia) أو وادي البيرتشي (Alberche) ... فـ « كتاب الحب الصافي » يتقلب بين الهزل والجد ، وبين التجرد والمحسوس وهو بذلك مفتوح أمام القارىء لان الكاتب وضع نقطة نهاية لروايته ولكنه لم يغلقها (« حقيقة اسبانيا التاريخية » ـ مكسيكو ـ 1954 ـ ص 413) .

كما نجد مثل هذه البنية لدى المؤلفين المسلمين فى الحب والدين : فكتاب « طوق الحمامة » لابن حزم هو مجموعة قصص يلعب فيها الراوي دورا رئيسيا باعتباره محرك المغامرات العاطفية المتنوعة التى كان يشيد بها وينتقدها بشدة فى نفس الوقت . ولا تخفى هذه البنية المفتوحة والمفككة عن قصص الشعراء المتجولين المغاربة أو على « ألف ليلة وليلة » أو على « المقامات » . لذلك فنحن نوافق بيدرو خيمفرار (Pedro Gimferrer) حينما يشبه بنية « مقبرة » ببنية روايات « الحلائقيين » فى أسواق مراكش :

« تشكل مختلف روايات « مقبرة » رواية واحدة فى فكها وادغامها ، وفى انفصالها واندماجها ، شأنها فى ذلك شأن قصص رواة الاسواق المغموري الهوية الذين كانوا يسردونها على نمط اجدادهم الاوائل ...» (ص 28) .

أما خوان قيتيسولو فهو يتحدث عن قسيس دي هيته كما لو كان يصف طرقه الروائية « الحديثة » التى توخاها لصياغة « مقبرة » :

« لا أعرف في الادب الاسباني ـ باعتبار المعجم والبنية والعروض والنظام النحوي ـ عملا يماثل عمل قسيس دي هيته في طرافته ، وتنوعه ، وتعدد أشكاله ... لان حقيقة النص التي يقدمها لنا ليست متناسقة ولا مزدوجة الابعاد بل تتضمن انكسارات ، وتفاوت في المستويات ، وانقطاعات فجئية ، وتوترات نابذة ، وتقلبات في الاشخاص ، وتعدد الاصوات » (ص 54) .

ولنذكر هنا أن قيتيسولو قد اعترف بنفسه أنه أدرك لاول مرة معاني خوان رويث قسيس دي هيته بفضل، تجربته الفنية في أسواق جامع الفناء (15) .

كما اعترف ـ وهو خير ناقد لعمله ـ بتأثير الادب العربي (المتجانس مع أدب قسيس دي هيته) في رواياته وتركيبها البنيوي من حيث « زخرف الكلام ، وتبسيط المآسي والتخلي عن التحليل النفساني للشخصيات » (ص 50) (16) .

فنحن إذن أمام اعتراف متستر حول « تدجين » « مقبرة » البنيوي . إلا أننا نلح على أن قراءاته الحديثة قد كيفت شاعريته وجعلته يلتجيء الى التجربة الادبية التي قام بها في سوق مراكش .

ترتيل « مقبرة » : الجانب الشفوي للنص الروائي :

لقد تأمل قيتيسولو طويلا في اللغة الادبية وقد جاء في رده على كارلوس فوانتيس : « أن إشكالية الروائي في أمريكا اللاتينية تكمن في محاولاته لغزو أو صنع لغة ، أما في اسبانيا فتتمثل في محاولاته للتخلص منها وهما حركتان متعارضتان ولكنهما تنشدان نفس الهدف » (17) إن قضية استعمال اللغة على غاية من الاهمية بالنسبة لقيتيسولو حتى أنه لم يصبح من كبار الروائيين إلا بعد أن ،فجر الخطاب الأفقي والمتداول في أدب فترة ما بعد الحرب ، وراجع أسلوبه القصصي انطلاقا من « ملامح الهوية » وقد انتظرنا نحن معشر المعجبين بفن قيتيسولو الروائي ظهور « مقبرة » لان راوي « خوان بلا أرض » أو خوان المنبت قال في قرارة نفسه : « لو كتبت في المستقبل فسيكون ذلك في لغة

(15) وربما ساعده على ذلك قراءته لـ Bajtín

(16) حول الدراسات الاخرى التي اعتنت بالتأثير العربي في نتاج Goytisolo الادبي أنظر أيضا :

Bernard Loupias, « Importance et signification du lexique arabe dans le Don Julián de Juan Goytisolo », Bull Hisp. LXXX (1978), pp. 229-262.

Sylvia Truxa « El mito árabe en las últimas novelas de Juan Goytisolo », Iberoromania, junio de 1980.

Malika Jdidi Embarec, «Lectura marroquí de Makbara », en Juan Goytisolo, Voces, op.cit.

(17) في Claude Couffon, « Una reividicación... », Juan Goytisolo, Espiral / Fundamentos, Madrid, op.cit., p. 120.

مختلفة عن هذه التى ثفرتها والتى أنت اليوم تودعهـا » (دار (Seix Barral) للنشر ـ برشلونه ـ كراكاس ـ مكسيكو ـ 1975 ـ ص 319) ·

ولنذكر فى هذا الصدد أن قيتيسولو قد قام بـ « انتحار » لغوي ، ذلك أنه أنهى «خوان بلا أرض» باللغة العربية ضمنها رسالة مفادها أنه قطع جسور الاتصال مع كل من لم يعد يفهمه وأنه انضم نهائيا الى صف المنبوذين فى الارض وراح يشحذ سكينه (18) · ولقد وصلنا الى « نقطة اللارجوع الروائي » كما قال ميڤال أوفيادو (Miguel Oviedo) (19) · ويبدو أن استسـلامه اللغـوي والعاطفى للعالم العربى قد أصبح جذريا الى حد أنـه كبـح فيـه استعمـال الاسبانية كوسيلة تعبير أدبي (20) · لم يصل قيتيسولو فى الحقيقة الى مثل هذا التطرف لان ما جاء فى « خوان بلا أرض » هو مجرد تفكير فني لا يجب أن نفهمه انطلاقا من معناه الحرفي · ولكن هناك شيء إضافي : فلغة « مقبـرة » ساحرة وملتوية وهى الى جانب بلوغها مرحلة النضج الجمالي «مدجنة» الى حد بعيد · وسنحاول فى ما يلى أن نبين هذه الظاهرة ·

لنحلل من قريب هذه اللغة « المدجنة » التى كتب فيها قيتيسولو روايتـه الاخيرة : إن أول ما يجلب الانتباه هو الجانب الشفوى الذى يكتسيه سـرد القصة حتى أنه بات من الواجب أن تقرأ « مقبرة » بصوت مرتفع ، شأنها فى ذلك شأن روايته « مطالبة الكونت دون خوليان » التى كتبها حسب قواعـد الفن النثري أو رواية « كآبة ثلاثة نمور » لكابريرة إنفانتى (Cabrera Infante) أو « رقصة الفتى كمانشو » للويس رفآل سانتشيث (Luis Rafael Sánchez)

إن رواية « مقبرة » تستوجب صوت راو يطوع نبراته حسب مقتضيـات الخطاب الروائي ليعطيه بعده الحقيقى ··· وقـد درس ستيفـان جليمـان (Stephen Gilman) ومرجيت فرانك (Margit Frenk) هذه الظاهرة الشفوية لدى مؤلفين من القرون الوسطى أو من عصر النهضة · إلا أن هذه الظاهرة ليست غريبة عن فن الرواية فى القرن العشرين ويكفي أن نتذكر (Finnegan's Wake) لجـويس (Joyce) أو روايات بعض المؤلفين من أمريكا اللاتينية أمثال كبريرة إينفانتي (Cabrera Infante) الذى وضع نظرية حول قراءة روايته « كآبـة ثلاثة نمور » بصوت جهوري · وله الحق فى ذلك · على أن نظـريته تنطبـق

(18) فى Linda Gould Levine, op.cit., p. 47.

(19) فى « Delenda est Hispania », El Comercio, s.f. (cf. Juan Goytisolo, Espiral / Fundamentos, op.cit., p. 250.

(20) يعتبر Goytisolo روايته Juan sin tierra كآخر تجربة له فى الكتابة · هى عبارة على انتحار أو استوفاء كل وسائل التعبير · ·

(21) يعتبر كل من M. Vargas E.R. Monegal أن أسلوب Goytisolo هو مزيج من الشعر والنثر ·

أيضا على العديد من روايات جزر الكارئيب التى حفظ عنها قيتيسولو (Goytisolo) الكثير والتى حملته الى فن شعراء « الحلقة » وقسيس دي هيته. وقد لاحظ ڤونثالو سوبيخانو (Gonzalo Sobejano) أن الروائي الاسباني ابتعد فى مقبرة عن « الكتابة النرجسية » ليصبح من « الرواة الجدد » ومن أتباع القسيس (El Arcipreste) . فقد « غاص قيتيسولو فى شخصياته الادبية ، بل قل تقمص شخصياته وقلد أصواتهم . إذ انتقل من حالة الانزواء الى حالة الاشعاع ، ومن مكتبه الى الساحة العمومية ، ومن الشورع الغربية الملآنة مرارة الى أسواق مراكش الزاهية الالوان ومن الكتابة النرجسية الى الكلمة الشفوية الصريحة التى تقدم الى السامعين قمما ممتعة » (22) .

وقد أكدت مليكة جديدي بن مبارك الجذور الاسلامية لهذه التجربة الادبية الشفوية التى تنبثق عن الاسواق والتى ما زالت تروق الى هذا اليوم فى البلدان العربية (23) . واعترف قيتيسولو من ناحيته بمزايا أدب رواة جامع الفناء الذين تعلم عنهم الكثير (24) . ونحن نؤكد من جهة أخرى أن هذا الادب الشفوى الرخيم له علاقة وطيدة بفن قسيس دى هيته المطرب . ذلك أن «كتاب الحب الصافي » كان يقرأ بصوت جهوري فى الساحات العمومية ومجالس الانس . وقد أدرك قيتيسولو أن نسق القصة السحري ووقع أصواتها أحيانا من أبعادها ومعانيها وأن مثل هذا الاسلوب قد اختص به كل من خوان وريث (Juan Ruiz) ورواة أسواق مراكش (25) . وانطلاقا من هذه القناعة تناغمت روايته « مقبرة » مع هذا الاسلوب اللحني :

« تتماشى طريقة إلقاء « الحلقة » مع بنية الرواية التى يمتزج فيها اللحن بالمعنى ـ كما يتماشى شعر خوان رويث (Juan Ruiz) مع بحور القصائد والنثر النقي العربي ، لان خطابه يخضع الى ضرورة الوزن ويتجه فى الآن نفسه الى الآذان والعقول ...» (ص 53 ـ 54) .

وقد أثارت هذه النزعة الفنية لدى خوان رويث (26) ولدى الشعراء الغنائيين العرب جدلا كثيرا ، باعتبارها لا تتماشى مع فلسفة أرسطو الادبية.

(22) » Valores figurativos y compositivos de la solcdad en la novela de Juan Goytisolo », en Juan Goytisolo, voces, op.cit., p. 31.

(23) Embarec, op.cit., p. 85.

(24) « Arabesco para la transparencia », en Juan Goytisolo. Voces. op.cit., p. 20.

(25) لقد درس Bajtín البعد الادبى الشفوى فى كتابة Rabelais (صياح الساحة والسوق ، والطريق العام) .

(26) حول الدراسات الحديثة العهد عن مدى تأثير الفكر العربى فى قسيس هيته أنظر :
Richard Kinkade, « Arabic Mysticism and the libro de buen amor », Estudios literarios de hispanistas norteamericanos dedicados a Helmut Hatzfeld con motivo de su 809 aniversario, Ed. Hispam, Barcelona, 1974, pp. 51-70.

وقد أشار رفآل باتاي (Raphael Patai) الى قدرة الايحاء التى تتميز بها اللغة العربية (27) ٠

أما المؤرخ اللبنانى فيليب حتي (Phillipp Hitti) فقد أكد على تناغم إيقاع النص ومعانيه فى الخطاب العربى (28) ٠ ويمكننا أن نقول من جهتنا أن أسلوب رواية « مقبرة » يقترب من هذا التصور للكلمة الشجية والرنانة ، هذا التصور الذى انبثق عنه الفن القصصي العربي : وقد سبق لنا أن ذكرنا مدى ارتباط هذا القصيد النثري ــ مقبرة ــ بالقائه والترنم به انصافا لقيمته الفنية ، وتماشيا مع نغماته وأطواره الدفينة ٠ فليس من المهم أحيانا أن نفهم بعض الاحداث المعقدة فى القصة ، اذ يكفى أن نتداعى الى سحر أوزانها وانسجامها ٠ لان هذه الاحداث ــ مثل أحداث « كتاب الحب الصافي » أو قصائد الرواة المغاربة ــ لها قيمة جمالية فى حد ذاتها بقطع النظر عن اندماجها فى العمل الادبي ككل ٠ وهذه ظاهرة عربية أو عبرية تتمثل فى الاهتمام ببعض الوحدات الصغيرة والمنفصلة فى القصيد أو القصة ، على حساب الترابط المنطقي للخطاب الادبى ٠

وتجد هذه الظاهرة صداها فى « مقبرة » الى حد أنه يخيل لنا أننا أمام قصيد «جزئي» ــ تبنينا لمصطلح تدايس كوفلسكى (Tadus Kowalsky) وتماشيا مع نظرية قوستاف فون قرونيباوم (Gustave Von Grünebaum) (29) وولفارت هينريش (Wolfhart Heinrichs) (30) المتعلقة بالخطاب الادبى السامي الذى كثيرا ما يؤكد على جمالية بعض المقاطع على حساب تماسك الأثر وانسجامه ٠

يبدو اذا أن نص « مقبرة » الادبى قد وضع لالقائه فى الساحات العمومية أو حتى فى الاسواق المغربية ، اذ يتضمن بعض المقاطع الشعرية التى تجمع فى ترددها الشجي بين أبطال الرواية ، ومحاورها المكانية والزمنية ٠ وهو بذلك شبيه بالملحمة أو بقصائد رواة «الحلقة» المغاربة اذ نتعرف على الابطال من خلال بعض الجمل الوصفية أو بعض النعوت القارة التى ينسبها اليهم الراوي٠ وقد ذكرنا أن « المهاجر المغربي » قد عرف بقضيبه الضخم (3I) وبغياب أذنيه شأنه فى ذلك شأن « السيد المبارز » (El Cid Campeador) الذى عرف بـ « لحيته الكثيفة » ٠ أما « الملاك » فقد تميز بحذائه الذى يكاد لا يفارقه

(27) The Arab Mind, Scribner, New-York 1973

(28) History of the Arabs. Macmillan. New-York, 1968, p. 90

(29) Kritik und Dichtkunst. Studien zur arabischen literatur geschicht, Otto Harrasso wits, Wiesbaden, 1955.

(30) Arabische Dichtung und Griechiche Poetik, Beirut-Wiesbaden, 1969.

(3I) ان القضيب الهائل لمغربى يذكرنى بأعضاء التناسل ذات الحجم المهول لدى بعض شخصيات Gargantua et Pantagruel.

وبتوقه الى الهضاب . كما يتضمن الخطاب الروائي بعض« القصائد » النثرية المطولة والمتواترة نذكر من بينها تلك «القصيدة» المتعلقة بوصف «الملاك» أو تلك الجملة الموسيقية المعرفة بمغربي مجهول الهوية » « راح يداعب أوتار الرباب ويهدهدها بحنان (32) كما لو كان مرضعة » في شوارع بيتيسبورغ (Pittsburgh) وجامع الفناء (ص. 210) (33) . ونتيجة مثل هذا الاسلوب ساحرة لان قراءة « مقبرة » بصوت جهوري لها نفس الوقع الذى يفرزه إلقاء قصيد « كتاب الحب الصافي » أو ترتيل آيات القرآن المسجعة (مع مراعاة الفارق) . وهكذا ، فقد توصل قيتيسولو ـ عن وعي ـ الى مقاربة روح اللغة العربية في رواية «مقبرة» ، وكانت تجربته في هذا المجال أعمق من تجربته في « خوان بلا أرض » (أو المنبت) رغم أنه كتب نهايتها بالعربية مباشرة . لذلك يبدو لنا أن « تدجين » « مقبرة » أكثر رقة وتلقائية من تهجين « خوان بلا أرض» ومن مجابهتها الجدلية بين العربية والاسبانية .

تعدد الاصوات وتهجين اللغة :

يتطابق أسلوب « مقبرة » في ثرائه وزخرفه المعجمي مع الاسلوب «المدجن» الذى توخاه قسيس دي هيته (Arcipreste de Hita) أو مع أسلوب شعراء جامع الفناء. فقد حاول قيتيسولو (Goytisolo) أن يقلد بصفة واضحة «استراتيجية الخلق القائمة على التفتح» التى عمدها قسيس دى هيته، هذا الشاعر الذى أدخل في مؤلفاته « الكلمات السوقية والعلمية ، والمصطلحات الجرمانية الاصل والمحلية ، والعبارات الساخرة والدينية ، والصيغ اللاتينية والعربية ... » « وحطم الحقل الدلالي المتصلب للجملة الجاهزة ، ووضع ـ انطلاقا من حريته الفكرية ـ لغة مرنة وغير معقدة ، مختلطة ومخادعة ، وقحة وفكهة في الآن نفسه ، كما لو أراد أن يبعث من جديد ما كان ينصت اليه السامعون في رحاب سوق جامع الفناء وتحت دفء شمس الشتاء ... « خبايا حركة التدجين » (ص 55) . فبقدر ما حرر خوان رويث (Juan Ruiz) لغته من قوانين أدب القساوسة المتصلبة حرر خوان قيتيسولو (J. Goytisolo) خطابه الادبى من اللغة المألوفة في الرواية الاسبانية . فضمنه بدوره كلمات سوقية وعلمية ومصطلحات جرمانية الاصل ومحلية ومزج فيه الهزل بالجد والسخرية بالابتهالات ، واستعمل عدة لغات من الاسبانية الى الفرنسية ومن الانقليزية الى العربية (34) وهو في ذلك يتشابه مع رابلي (Rabelais) في استعماله فرنسية موشاة بكلمات ايطالية أو يونانية أو لاتينية ـ وقد لاحظ الناقد الروسي باختين (Bajtin) أن خلاعة كاتب قرقنتواه وبنتقروال

(32) لقد تفنن Rabelais في صناعة العبارات للتهكم والفكاهة . راجع : Bajtín op.cit. p. 204

(33) من الغريب أن تساهم النعوت الغامضة في المديح والشتم لدى Rabelais Goytisolo

(34) حاول B. Loupias أن يدرس مختلف مستويات المعجم العربى فى رواية Goytisolo

(Gargantua - Pantagruel) الرقيقة هى وليدة ثقافات تعيش فى تخوم اللغة بعيدا عن قواعدها وقوالبها . أما تعدد اللغات فى «مقبرة» فهو أسلوب يقارب فى طرافته أسلوب خوان رويث (Juan Ruiz) ورابلي (Rabelais) الذين كتبا انطلاقا من لغة الساحات العمومية فى القرون الوسطى وعصر النهضة .

الاسلوب الهزلي الجديد في أدب خوان قيتيسولو :

من الواجب علينا أن نتطرق هنا الى الاسلوب الهزلي الجديد الذى توخاه قيتيسولو (Goytisolo) فى رواية « مقبرة » لانه يختلف عن الاسلوب الذى توخاه فى رواياته السابقة ، ذلك أنه اقتفى مرة أخرى أثر دليله ـ خوان رويث ـ والرواةالمغاربة من خلالقراءته المعاصرةلروائيي جزر الكراييبالاسبانية الشيء الذى جعله يبتعد عن الدعابة السوداء والقاسية التى اختص الكاتب الكاتب كيفيردو (Quevedo) ، والرسام قويه (Goya) والسينمائي بونوال (Bunuel) ويقترب من ابتسامة اللامبالاة التى ميزت أعمال خوان رويث . فقد تعلم قيتيسولو (Goytisolo) الضحك أدبيا بأكثر طرافة وخفة متأثرا فيذلك بقراءاته لغرثيا ماركيث (García Márquez) وكبريرة إينفانتي (Cabrera Infante) وسيفيرو سردوي (Severo Sarduy) ولويس رفئيل سانتشات (Luis) Rafael Sanchez) : فهناك بون شاسع بين القهقهة المريرة التى جاءت إثر المجامعة أو اغتيال بلاتيرو (Platero) فى رواية « الكونت دون خوليان » و « المتعة الظريفة » التى حصلت للحوينات المنوية إثر تجوالها فى رحم مدينة بيتسبورغ (Pittsburgh) فى رواية « مقبرة » . إن مثل هذه المتعة لها صبغة كريبية (Caraïbe) وقد أثرت فى وصفه للمهاجر المغربي والجرذان تداعبه ، حتى أن هذا المشهد لم يتحول الى كابوس أو الى أمر قبيح لان مزاح قيتيسولو (Goytisolo) لم يكن أجوف بالمرة بل تضمن فى خباياه نداء الى الشفقة والتضامن بين بني البشر ـ وهكذا فقد ابتعد عن الاباحة الجنائزية التى تميز بها جون جينيت (Jean Genet) وطرق الاحداث والمشاهد من باب الدعابة اللطيفة حتى أنه حول الجرذان القذرة الى « سناجيب ذات فرو ضارب الى الحمرة واللمعان » (ص 100) أو الى « فريق من الدياسم النهمة حول خلية تحل عذبة المذاق (ص 101) أو الى «قطيع لطيف» (ص 102) . فمن الصعب اذا أن يشد القارىء نفسه عن الضحك وهو أمام مثل هذا الوصف أو أمام جرد قيتيسولو لأمتعة المهاجر وعشيقته (مناديل من نوع (Kleenex) ، علب حساء من نوع (Campbell) (35)) وقد اتخذا القاذورات مأوى لهما . كما ذهب الروائي الاسباني الى أبعد من ذلك عندما استحضر ـ بصفة هزلية ـ

(35) ربما ورث Goytisolo عن زميله Luís Rafael Sánchez من بوارتوريكو علبة حساءCampbell

التأويلات النقدية الممكنة للقاذورات : « رحلة الى أحشاء الارض » ـ « أسطورة الكهف » ـ « الرجوع الى الفترة الجنينية » (ص 147) . وهكذا يبدو أن قيتيسولو قد تناغم مع الاسلوب الهزلي التلقائي الخاص بروائيي جزر الكريبيب (هذا الاسلوب الذى كتب عنه الكوبي خورخي منياتش Jorge Mañach نظريات بعيدة المدى وجعله يقترن بالاستهزاء الشائع فى الاندلس) .

فقد تناغم مع أسلوب ڤرثيا ماركيث (Gabriel García Márquez) الذى خفف من وطأة الحروب الاهلية الكولومبية عندما أدخل « مانبرو » (Mambrú) فى صف المجاهدين ، وتناغم مع أسلوب سيفيرو سردون (Severo Sarduy) الذى خلف فى لوعة المسيح المحتضر وهو يدخل مدينة الهافانة (La Habana) « باستحضار فرقة المنبو (Mambo) التى ستستقبلنا فى الآخرة » ، وتناغم مع أسلوب لويس رفيال سانتشيت (Luis Rafael Sánchez) الذى وصف تقيؤ الطفل المصاب باستسقاء الرأس وصفا مثيرا للضحك (36) الشيء الذى أضفى على روايات قيتيسولو صبغة هزلية «كرائيبية» وجعله ينسجم مع مزاح خوان رويث (Juan Ruiz) فى تعامله الجدلي مع « الجنون » و « الحب الصافي » ويستظرف فكاهة رواة جامع الفناء التى تجمع بين الجد (القرآن) وبين الهزل (نوادر جحا) (37) والتى تتجانس مع المزاح الكرائبي الخفيف والمتملق(38) . وهكذا ، فقد ترك قيتيسولو (Goytisolo) فى رواية « مقبرة » تلك المرارة التى اتسم بها فى كتاباته السابقة وتبنى مبدأ الهزل الحقيقي ذى الحدين الذى تبناه من قبله كل من كبريره إينفانتي (Cabrera Infante) وسيفيرو سردوي (Severo Sarduy) ، وخوان رويني (Juan Ruiz) ، وعبد السلام ، وقد قال الروائي الاسباني فى موضع آخر « من هنا فصاعدا ، ستحملك حتما كل الطرق الى برنوسى وأم الربيع أو الى وجدة » (خوان بلا أرض ص 199) .

المغزى الخفي لرواية « مقبرة » :

لنتطرق الآن الى تحليل المغزى الخفي الذى تضمنه نص « مقبرة » المدجن والى تفسير قصة « الحب » التى جمعت بين المهاجر العربى والملاك « المطرود » الاوروبي : لقد دأب قيتيسولو (J. Goytisolo) على توضيح الغاية الايديولاجية من أعماله ، فكانت مقالاته تكملة طريفة لآثاره الروائية . ولكن الكاتب ـ كما هو معلوم ـ ليست له الكلمة الاخيرة فيما يتصل بأبعاد أثره الفني خاصة

(36) حول الفكاهة الخاصة بسكان الانتيل لدى Luis Rafael Sánchez راجع :
Luce López-Baralt, « La prosa de Luis Rafael Sánchez, escrita en puertorriqueño», Insula, Madrid, julio-agosto 1976.

(37) لقد أشار Goytisolo الى هذه الواقعة فى رواية «مقبرة» وفى « Crónicas Sarracinas »

(38) ان دراسة أوجه الشبه بين الفكاهة عند سكان الاندلس وأرخبيل الانتيل وعند العرب قد تعيننا على فهم هذا البعد فى رواية مقبرة .

عندما يتميز هذا الاثر بالغموض والتناقض ـ وقد أدرك خوان رويث (Juan Ruiz) هذه الحقيقة فترك قصيده مفتوحا للنقد : (« سأضع نقطة نهاية لكتيبي ولكن لن أغلقه ») وأعلن فى تقديمه لـ « كتاب الحب الصافي » أن تأويل قصيده سيتعدد بتعدد قرائه . لذلك فقد بات سر عمله موضع تساؤل اذ لا يمكننا قطعا أن نجزم بأن هذا الحب إلهي القبس أو غريزي الدافع . وقد أثار هذا الالتباس ـ كما هو معلوم ـ جدلا حادا حول القصيد من لدن نقاد أمثال مريا روسه ليده (Maria Rosa Lida) وليو سبيتزار (Leo Spitzer) وكلوديو سانتشيث البرنوث (Claudio Sanchez Albornoz) الذين اختلفوا اختلافا تاما حول المغزى الحقيقي والدفين لـ « كتاب الحب الصافي » (39) (وقد حصل مثل هذا الاختلاف بين النقاد حول ابن حزم القرطبي ومؤلفه « طوق الحمامة ») .

لم يكن قيتيسولو (Goytisolo) بعيدا جدا عن شاعره الغريب والمفضل قسيس دي‌هيته (El Arcipreste de Hita) . وعن احالاته العربية إذ تكلف مثله فى العديد من المناسبات بتفسيره كيفية قراءة آثاره الادبية . ولكن لا بأس لو نتوقف قليلا عند حاقته الروائية السابقة (ملامح الهوية ـ مطالبة الكونت دون خوليان ـــ خوان بلا أرض) علنا ندرك فيما بعد اشكالية فهم « قصيدة » « مقبرة » .

لقد شكلت اسبانيا محور أعماله وشغله الشاغل وكان فى ذلك شبيها بجويس (Joyce) الذى تعلق فى كتاباته بارلندا وقد صرح قيتيسولو (Goytisolo) مع الشاعر لويس ثرنوده (Luis Cernuda) أنه « إسباني رغم أنفه » (40) فأراد أن يعكس القيم الوطنية الاسبانية من خلال روايته « مطالبة الكونت دون خوليان » التى تضمنت تأملاته المزعجة حول وطنه :

« كان من الواجب أن يستهدف الغزو الرمزي لاسبانيا خطاب القصائد الشعبية المعادية للاسلام ، ليطيح بها ، ويقلبها رأسا على عقب ، ويعكس سلم القيم التى كانت تخضع اليها ، والخرافات والاساطير التى كانت تنحت منها : كان من الواجب أن يقوم هذا الغزو بعملية « لواط » حسب المصطلح الذى احسنت استعماله أني بيرين (Annie Perrin) فى دراساتها حول أسلوبي » (« دون خوليان ...) أخبار العرب ص 40) .

وفعلا فقد كانت قصة « مطالبة الكونت دون خوليان » مقاربة خيالية من أطروحة أماريكو كاسترو (Américo Castro) « حقيقة اسبانيا التاريخية » إذ

(39) لقد حدث نفس الشيء بالنسبة الى Rabelais اذ اعتبر La Bruyère أن الفكاهة والبعد الانساني Gargantua et Pantagruel لا يتماشيان معا . الا أن Bajtín وفق بينهما .

(40) «In memorian, F.F.B. », Plural, enero de 1975, 52 (I), p. 14.

أشاد فيها قيتيسولو (Goytisolo) برقة إحساس العرب وذكاء اليهود ووضع اسبانيا أمام « حقيقتها » التاريخية وأمام تهجينها الثقافي الذى طمس عبر القرون . وقد يبدو من الظاهر أنه اتخذ موقفا معاديا للاسبان على أنه فى الواقع أكثر الكتاب الاسبان المعاصرين تشبثا بوطنيته . وفى هذا الصدد لاحظ كاسترو (A. Castro) أن التوق الى تغيير تاريخ اسبانيا « الرسمي » كان قاسما مشتركا بين كبار المفكرين فى شبه جزيرة الاندلس أمثال لوبي دي فيقه (Lope de Vega) وكادالسو (Cadalso) ، وكان احتجاجهم ضد « الأم الشرسة » (أى الوطن) متداولا فى الادب القروسطى اذ يرجع الى تلك الجملة الموجزة التى صاح بها فرناديث كورونال (Fernandez Coronel) وهو أمام منصة الاعدام : « هذه قشتالة ، تصنع الرجال وتقضي عليهم » . وقد كان هذا التبرم بتاريخ إسبانيا حسب خوسي ميقال أوفيادو (Jose Miguel Oviedo) (41) من ثوابت الادب الاسبانى ، ولم يكن « الكاتب الملعون » (42) قيتيسولو إلا اسما مرموقا من بين مشاهير الكتاب « المنشقين » (43) أمثال كيفيدو (Quevedo) ، وبلانكو وايت (Blanco White) (Larra) ولاره وثرنوده (Cernuda) . وربما كان أكثرهم تبرما بوطنه اذ وصل به الحقد الى اعتبار اسبانيا مجرد مرحلة فى رحلته بين باريس والمغرب « ولم يعد هذا البلد بلدك ، اذ أصبح اليوم مجرد محطة مريحة فى طريقك الى المغرب ، بل قل مجرد نزل أو فندق أو مكان عبور ... » (خوان بلا أرض ص163) ولكن من الصعب أن يقتنع القارىء تماما بمثل هذا الاحتجاج والتنكر الى انتمائه الاسباني . لذلك قرأ الناقد والروائي ماريو فارقاس ليوساه (Mario Vargas Llosa) هذا الحقد تجاه الوطن بطريقة « معاكسة » :

« بقي لنا أن نقول : ما قاله إيليوث (T.S. Eliot) عن نزوع بودلير (Baudelaire) الفطري الى الشر : إنها نزعة مشتبه فيها لان شتمه للاله بمثل هذا الورع قريب من التعبد . أما كاتب « مطالبة الكونت دون خوليان » فهو لم يشف » بعد من اسبانيا كما ادعى ذلك . إذ ما زال مسمما ومعذبا حتى الجنون بسبب ارتباطه الوطيد بوطنه . ولا ريب أن تبرمه نتيجة احساس جد عميق : فالكتاب بمثابة الجريمة العاطفية ، بل قل طلقة نارية وجهها العاشق الغيور الى المرأة الخائنة... أو عملية تطهر عاطفى من خلال ألسنة النار... » (المرجع السابق ، ص 173) .

(41) Op.cit.,

(42) هذه الجملة هى لـ José María Castellet

(43) لقد قرأ Goytisolo بعض لادباء الاسبان لكلاسيكيين أمثال Francisco Delicado Rojas وانتشل من طى النسيان كتابا ذوى أهمية ومن بينهم Joaquín Belda الذى أصبح يلقب بسلف Goytisolo فصنع لنفسه خلفيات أدبية .

وقد اتفق بعض النقاد مع هذا التأويل العكسي ومن بينهم كينال شوارتر (Kennel Schawrtz) الذى شبه تبرم قيتيسولو بوطنه بصيحة أونامونو (M. Unanuno) « تؤلمني اسبانيا » (44) أوجيروم بيرنيشتاين (Jerome S. Bernstein) الذى نادى بقراءة هذا الحقد المقصود من لدن قيتيسولو (Goytisolo) قراءة نقدية :

« رغم اشاراتها الظاهرية ، فان رواية « دون خوليان » تحمل فى طياتها عملية إشفاء ذاتي ·لأني أقر باديء ذي بدء بأن المغزى الخفي للأثر الادبي يمكنه أن يختلف أو أن يتناقض أحيانا مع معانيه السطحية فيما يتصل ببعض الابعاد الهامة » (46) .

لقد صدق بيرنيشتاين (Bernstein) ذلك أن قيتيسولو يقول شيئا ويقنعنا فى النهاية بضده ، اذ من الصعب أن نميز بين حقده تجاه اسبانيا وبين الحب العميق والخفي الذى يكنه الى وطنه الاصلي ·

ولكن لنرجع الى رواية «مقبرة» : لقد أشار ثنثالو سوبيخانو (Gonzalo Sobejano) الى اختفاء اسبانيا من أفقها الروائي لان الراوى انتقل الى « تراب الخصم » والتحق بصف « المنبوذين فى الارض » حسب ما جاء فى نهاية روايته « خوان بلا أرض » فالقصة تدور بالمغرب أو ترافق المغاربة فى ترحالهم عبر أوروبا وأمريكا · ويبدو أن قيتيسولو قد اختار وطنه المفضل وراح يفصح عن حبه وتحمسه اليه وسنرى فيما يلي أن رواية « مقبرة » تكتسي فى الحقيقة صبغة أكثر جدلا وتعقيدا · فقد أكد قيتيسولو ـ بعد أن أظهر فى رواياته ومقالاته السابقة ازدراءه تجاه وطنه ـ أن « مقبرة » تهدف الى « تحرير الانسان من خلال الحب » (وسنرى كيف أدخل الكاتب بعض التعديلات على هذه الفكرة) ـ واستغل النقاد وجهة نظره ومن بينهم مليكة جديدي بن مبارك التى اعتبرت « رواية « مقبرة » عملية بحث عن السعادة ، عن العصر الذهبي ، عن جزيرة الفردوس التى وجدها الكاتب فى تضامن السوق وفى ساحة جامع الفناء · وقد أثلج صدورنا فى ختام القصة بنصرة الحب والحرية ، وباسترجاع المنبوذ حقه فى الكلام ـــ وإن بقي بدون أذنيه ـ والملاك الغربى شبابه وجماله» (انظر المرجع السابق الذكر . ص 85 ـ 86) · أما الناقد ڤونثالو سوبيخانو (G. Sobejano) فقد رأى فى رواية « مقبرة » « فرصة لقاء الوطن الجديد ، وطن الأخوة والتحرر المنشود » ورأى فى

(44) « Juan Goytisolo-Ambivalent Artist in Search of His Soul », Journal of Spanish Studies III, nóm. 3 (1975) pp. 195-196.

(45) « Reivindicación del Conde don Julián y su discurso eliminado », Juan Goytisolo, Voces, op.cit., p. 55.

(46) أنظر ما كتبه Juan Goytisolo حول أفكار كتاب Said « Las gruesas anteojeras del orientalismo », Vuelta, 46, Sept. 1980, pp. 29-32.

2017-05-30 23:13

إشادة قينيسولو بالمنبوذ العربي تضامنا مع صوت قرثيالوركا (Garcia Lorca) الذى التحم بالغجر (Gitanos) والزنوخ والمضطهدين عامة ٠

لنرجع الآن الى ما قاله قينيسولو حول رواية « مقبرة » فى « أخبار العرب » : فقد بين لنا بأسلوب متماسك ودقيق ابعادا جديدة للنص الى جانب تأكيده على الحب والحرية ٠ من ذلك أن المهاجر هو رمز العمال المغاربة الذين « يغزون » مدينة باريس بحثا عن العمل : ولكنه ليس كغيره من المهاجرين :

« فهو يجسم بطريقة هزلية تصور الغرب للعرب وللاسلام ٠ والى جانب شذوذه، وغموضه، وصممه ـ بمقتضى فقدانه لأذنيه ـ تجاه خطاب الاروبيين المنطقي و « العقلاني » فانه يتكلم لغة مبهمة بالنسبة الى هؤلاء ٠ والمهاجر شخصية متعددة الاجزاء بنيت من خلال عداء الآخر واستنكاره له : فهو رمز الرعب الخفي والمتوعد وهو موضع الخصائص السلبية والشنيعة التى نسبها اليه الوسط الاوروقراطي ٠٠٠ وبقلبه لسلم القيم المألوفة توصل الملاك الى عشق هذا القضيب الأصم والأبكم وراح يطارده من معسكرات الفرقة الاجنبية الى قاذورات عواصم مستقبلية منعدمة الانسانية ... » (ص 43 ـ 44) ٠

يمثل المهاجر المغربي اذا ـ وهو « الأبكم » وهو « الأصم » ـ الصورة السلبية التى يحملها الغرب عن الشرق ، هذه الصورة التى تكونت لهم عبر العصور وآلت الى اعتبار العربي شبحا قبيحا ، عنيدا ، مبهما ، يهدد « بغزونا » ٠ فبعد أن دافع قينيسولو عن أفكار أماريكو كاسترو (Américo Castro) فى رواية « دون خوليان » تبنى فى رواية « مقبرة » أطروحة إيدوارد سيد (Edward Said) حول النزاع بين الغرب والشرق [Orientalism (Vintage Books, Random House, N. Y., 1979)] وقد درس سيد (E. SAID) الصورة الفضيعة والمشوهة التى اختلقها الغرب عن الشرق وساهم فى وضعها الكتاب [ڤوته (Goethe) هوڤو (V. Hugo) لامرتين (Lamartine) فلوبارت (Flaubert) شتوبريان (Chateaubriand)] و « المستشرقون » المحترفون [ريشار بورتون (Richard Burton) ـ لويس ماسينيون (Louis Massignon) واليكسندر رجيب (Alexander Gibb)]] على وجه السوى ٠ ويمثل العربي بالنسبة الى أروبا وأمريكا الشمالية كائنا ناقصا ، كسولا، متأخرا، كثير التسآل ، ميالا الى الجنس كما يمثل من منطلق أفكارهم المسبقة عنصر تهديد دائم ٠٠٠ وليس من المغالاة فى شيء إن قلنا أن «مهاجر» رواية «مقبرة» يجسم هذه الاسطورة السوداء التى ندد بها ايدوارد سعيد (Edward Said) ، هذا المفكر الذى أصبح محل اعجاب الكاتب الاسبانى ٠ (فقد انطلق قينيسولو (Goytisolo) من فرضياته ليراجع مدى استشراق بعض الكتاب الاروبيين والاسبان وذلك من خلال « أخبار العرب » الذى يمثل ـ الى جانب مقبرة وخوان بلا أرض ـ نقطة تحول فى فنه وفكره ٠

يعتبر قيتيسولو (Goytisolo) المهاجر المغربي وليد عقلية أروبية وأمريكية لم تتوصل الى فهم الشرق أو الى قبوله فى حد ذاتـه . لـذلك كتب روايتـه انطلاقا من التنافر التقليدى بين أروبا والاسلام وكانت غايته أولا وقبل كل شيء التنديد بهذا الواقع . فمثلما واجه فى رواية « دون خوليان » اسبانيا بمصدر رعب أجدادهم (العرب واليهود) واجه فى روايـة « مقبـرة » أروبا (وحتى أمريكا) بمصدر تخوفهم : الشرق . ويمكننا أن نقول عن هذه الرواية ما قاله قيتيسولو عن « دون خوليان » : « تستهدف معركة الكاتب التقاليد ، ولكنها تمثل إطار عمله » فقد حافظ على العـلاقة الجـدلية القـائمة بين أسبـانيـا والاسلام . لذلك فان قيتيسولو (J. Goytisolo) لم يفضـل التشييـد أدبيـا بفضائل العالم العربى وجماله بل أكد على جوانبه السلبية الى حد أن فقد جامع الفناء ـ جزيرة الحرية ـ روعته (رغم أنه حظي بتضامن الراوي فنيا وعاطفيا) أمام تسلسل المشاهد المـزرية : (المصبغات وروائحهـا الكـريهة ، السجـن العسكرى ، الرحلة المضنية الى (Targuist) على متن حافلة المقبرة المدنسة وقد أصبحت مسرحا للمضاجعة ...) ويمثل المهاجر المغربى « شعار » هذا العالم العفن والحقير، فقد زرع الرعب فى قلوب المارة فى تجواله عبر شوارع باريس (موطدا أسطورة العداء للعرب) ، وكان خير عشيق للجرذان فى القاذورات. أما لقاء الشرق (المهاجر) بالغرب (الملاك « المنبوذ ») فقد تم فى ربوع تبعث على الرعب :للقـاذورات (47) السجن ، المقبرة . وقد اقترن العالم العـربى انطلاقا من رواية « دون خوليان » بعناصره مزرية مثل الجرذان ، والافاعي ، والبالوعات ، والبق ، والقمل ، ... وحمل المتسول العربى المكسو دملا فى رواية « خوان بلا أرض » بوادر ظهور « المهاجر » فى رواية « مقبـرة » ، هذا المهاجر الذى أضحى قضيبه رايته المميزة (وهى ميزة متماشية مع الاسطورة المعادية للعرب ، وقد ندد كاسترو (A. Castro) وسيد (E. SAID) بهـذه الاوصاف المجانية المسلطة على المشارقة) . وهكذا فقد اقتحم الراوي « تراب العدو » (المغرب) وحقق حلم دون خوليان أى غزو أروبا من طرف العرب(48). الا أن الراوى قدم هذا الغزو من زاوية «المغزو» فكانت النتيجة الفنية لهـذا التمشي نفورا عميقا تجاه العالم العربى وغض الطرف على أبعـاده التـاريخية والحيوية . ورغم أن معالجة قيتيسولو للاسطورة المعادية للعرب كانت مقصودة وساخرة فانه لم يتوصل الا لترسيخ هذه الاسطورة : فقد عززت رواية «مقبرة» الانقسامات التقليدية بين الشرق والغرب ، وجعلتها أكثر وضوحا وصلابة . كما عززت أدبيا صورة العربى السلبية فى نزعاته الشهوانية وقعوده وقبحه ،

(47) لقد رمى الراوى بمنبوذ «مقبرة» فى هذا الوسط القذر والرطب بالذات .

(48) هو قضية «غزو» أوروبا الثقافى من طرف البلدان المحيطة بها والتى كانت تعد من مستعمراتها

راجع :

Juan Goytisolo, « Por que he escogido vivir en París », Voces, op.cit., p. 11.

الشيء الذى جعل الكاتب يقر بأن هذه الشخصية قد انفلتت من قبضته ولم يعد واثقا من بلوغه الهدف المنشود أى مكافحة الاسطورة المعادية للعرب :

... « لو أراد هذا العنصر الاسطورى الشعرى [يشير قيتيسولو الى امكانية خلق أساطير فنية جديدة تحارب الاساطير السلبية المتعلقة بنظرتنا الغربية للشرق] أن يلعب دورا تحريريا فعليه أن يتجنب بناء التناقض على أساس قطبين لا يخضعان للملاءمة وإلا كرسهما ... ولست أدري إن كنت وفقت من جهتي فى تادى ذلك ... » (أخبار العرب . ص 195 ـ 196) .

كان خوان قيتيسولو (Juan Goytisolo) يقظا أمام عملية الخلق الادبى وكان يؤمن بأن الكاتب كثيرا ما يخون نفسه بنفسه . وفى هذا الصدد ، لنذكر كيف آلت رواية ميلتون (Milton) (Paradise Lost) الى إجلال الشيطان وكيف انفلت البطل الهزلي فرانسيس دراك (Francis Drake) من قبضة صانعه لوبي دي فيڤه (Lope de Vega) فى مسرحية (La Dragontea) وفى تقديمه لرواية « الاثر الانڤليز » التى كتبها بلانكو وايت (Blanco White) ، تطرق قيتيسولو الى هذه القضية وحاول تفسير كيفية تناقض الاثر الادبى مع الغاية الايديولوجية التى يحددها الكاتب لنفسه :

« وفي وصفه لوالدته كان أسلوبه (بلانكو (Blanco)) دقيقا ومتنوعا اذ سرعان ما تتحول هذه الام المعبودة [من طرف ابنها المفضل] رغم أنف الكاتب الى شخصية مزرية وخلابة فى نفس الوقت بسبب أنانيتها وتعصبها الديني . وربما يذهب القارىء المتفطن الى أن بلانكو (Blanco) استعمل فى ذلك المواصفات التى التجأ اليها شكسبير (Shakespeare) فى إطرائه على مقتل قيصر (Cesar) فقد وصف فضاعة الجريمة بكل دقة الى حد أن إطراءه انقلب من حيث لا يشعر الى نص اتهام مدمر .

ونحن نعتقد أن فى ذلك فوزا للراوي على حساب الانسان اذ فرض دافع الخلق الادبى نفسه على مشاعر الكاتب الشخصية . وعندما أعلن بلانكو (Blanco) عن حبه لوالدته وأكد لنا « أنها المثال الأعلى لسلوك المرأة » كان نزيها ـ ولا شك ـ فى ذلك .

إلا أن بعد نظر الفنان كان أقوى من عماء حب الابن» (49) .

وبمثل هذه الشجاعة تطرق قيتيسولو (Goytisolo) الى قضية انتسابه الى العالم العربى ، هذا العالم المختلف عن آفاقه : « كانت لي علاقات حميمة مع أشخاص ومناطق بعيدة ومختلفة عني ، وكانت هذه العلاقات محكوما عليها بالفشل نظرا لتباين آفاقنا التى كانت تجمعنا وتقصينا ... » (50) ويبدو من خلال هذه الكلمات البليغة أن قيتيسولو خان (من الناحية الادبية طبعا)

(49) Prólogo a la obra inglesa de D. José María Blanco White, Seix-Barral Barcelona, 1974 p. 19.

(50) « La Chanca veinte años después », Juan Goytisolo, voces, op.cit., p. 12.

فى رواية « مقبرة » حبه المتوقد تجاه العالم العربى اذ أفصح عن قلقه الدفين أمام هذا العالم المختلف حتما عن انتمائه الاروبى · (ولم يكن الراوي نصرانيا من باب الصدفة) · وقد دفعنا الى مشاطرته هذا القلق الى حد أن لوحة جامع الفناء الفنية لم تكف لطرد مشاهد مزرية (جرذان القاذورات ـ المصبغات ـ المضاجعة الفظيعة على القبور ···) · ولكن ربما طلب قيتيسولو (Goytisolo) من القارىء ـ خاصة وقد أعلن أنه أراد بهذه الرواية أن يشيد أدبيا بـ « الحرية » و « الحب » ـ أن يعيد بناءها على الطريقة البختينية (Bajtin) التى هى شأنها أن تلطف الملامح القبيحة لعالمه الفني ـ لنذكر فى هذا المجال أن باختين (Bajtin) أعاد تأويل أبعاد شخصيتي فرنسوا (Gargantua) وبنتاغروال (Pantagruel) (الذين حكم عليهما النقاد بالسذاجة والابتذال) إذ أدرك أنهما يخضعان الى تشبيه قديم بين البطن والقضيب وبين الارض / الأم وقدرات التناسل (51) ولكن ، وانطلاقا من سلم قيم القارىء المعاصر ، فانه من الصعب ملاءمة جو السخرية والهزل مع قوى الاخصاب والخلق · إذ لا شيء يجمع بينهما · لذلك لم تكن مضاجعة « المهاجر » « للملاك » (فى رواية « مقبرة ») على القبور تحديا للموت بقدر ما كانت مشهدا جنائزيا · إذ من الصعب أن يفهم القارىء أن الموت مقترنة بالحياة وأن التحامهما يشكل حركة الكون الدائمة ·

ومع ذلك يؤمن قيتيسولو (Goytisolo) أن مثل هذه التناقضات الداخلية تشكل فى العديد من المناسبات سر الاعمال الادبية الكبيرة وتكشف لنا عن معانيها الرمزية :

« لا يخضع الادب دوما الى خطاب منطقي وعقلاني ، ولا يحتوي على وضوح المقال ، وبساطة الهجاء ، فللأدب مجالاته الضبابية ودوافعه الخفية وحوافزه السرية الشيء الذى يجعله مذبذبا بين الواقع والخيال ، وبين نقد الاخلاق والكشف عن الغرائز وبين الانسان وأحلامه الدفينة اللاشعورية · ويمكن قراءة الادب على ضوء نظريات ماركس (Marx) أو باكونين (Bakunin) أو على ضوء نظريات ساد (Sade) وفرايد (Freud) · ومن خلال تجربتي الخاصة ، أعلم أني بنيت مجموعة أعمالى على عدد من التناقضات والالتباسات ، ولكن يعرف القارىء المتحفز أن التناقض لا يعني بأى حال من الاحوال الوقوع فى تفكك أقسام الخطاب الادبى بل يساهم فى ترابطه والتحامه ··· (حول دون خوليان ص 30 ـ 31) ·

لقد صدق خوان قيتيسولو فى ذلك اذ أن الطريقة المثلى للاشارة الى مدى تبرم الاوروبيين بالمشارقة هى الانسياق والتداعى أدبيا الى هذا التبرم ـ رغم أن الكاتب أراد بادىء ذى بدء التنديد بمثل هذه الظاهرة . ورغم اتباعه هذا المسلك الغريب ، فقد توصل الى تبليغ رسالته الفنية ... وقد تساءل ڤونثالو سوبيغانو (Gonzalo Sobejano) بعد أن بدأ يدرك تناقضات رواية « مقبرة » :

لماذا لم يكن « المهاجر » و « الملاك » فى ريعان الشباب والطهارة رغم تصرفهما وهنا نجيب زميلنا المحترم سوبيخانو الشائن والدنيء ؟ (Sobejano) بأنه لا يمكن للبطلين أن يكونا من « الشباب الطاهر » والا فقدت الرواية غموضها الخصب وتحولت الى خطاب محافظ على المعنى نفسه فى مختلف أشكاله كما هو شأن رواية « ربوع نجار » (Campos de Níjar) التى حاول الكاتب تجاوزها . ومن جهة أخرى فلكل كاتب صورته المميزة . وقد خلق ڤيتيسولو (Goytisolo) ليكون كاتبا « ملعونا » ، قريبا من وصف الاهوال ، بعيدا عن الوداعة والتعالى ... لذلك لم يصف العالم العربى ـ رغم حبه له ـ فى أحسن صورة، ولم يقدمه فى أزهى ألوانه (52) وكان ذلك سر نجاحه الفني ـ وقد اتفق فى هذا التمشي مع سيد (E. Said) الذى ندد بالنظرة السلبية التى اختلقها الغرب تجاه العرب ولم ينحت من جهته الوجه التاريخى « الحقيقي » والحيوى للمشارقة (53) فى أطروحته (Orientalism) (54) . ويتجلى الالتباس الجوهرى لرواية أو قصيد « مقبرة » فى عنوانها العربى الذى يوحي للقارىء بالقبور وبالاجواء الجنائزية والمتجهمة . ورغم ذلك كانت هذه المقبرة مسرح المغامرات الجنسية بين « المهاجر » و « الملاك » (وهنا تبدو الاشارة الى العلاقة المتشعبة بين إيروس (Eros) وطانطوس (Tanatos) واضحة كل الوضوح) وقد أضفى الكاتب على هذا « الحب » صبغة مأتمية مزرية ، خاصة وأن التقاء الثنائى فى هذا المكان الغريب يعد بالنسبة الى المسلم انتهاك لفضاء مقدس لان دخول المبقرة كدخول المسجد يستوجب الطهارة مما علق بالجسد من آثار الجنس(56) . كما تعد مضاجعة « المهاجر » « للملاك » فوق القبور تدنيسا لها فى نظر الاروبى والشرقى على وجه السوى . وهكذا يصبح موضوع روايته ـ الحب ـ موضع التباس : فهو حب جنائزى ، غامض ، شبيه في تقلبه بالحب «الجنوني» أو « الصافي » الذى أشاد به خوان رويث (Juan Ruiz) فى العديد من المناسبات .. فكل السبل اذا تحمل الى قسيس دي هيتة (El Arcipreste de Hita) فقد توصل ڤيتيسولو الى وضع « كتيب الحب الصافي » على غرار الشاعر المتجول (القسيس) ، فكانت أفكاره متضاربة . وهنا يكمن وجه الشبه بين رواية « مقبرة » لخوان ڤيتيسولو (J. Goytisolo) و « كتاب الحب الصافي » لخوان رويث (J. Ruiz) أو قل بين قصيدين ولدا كلاهما فى بيوت الخلاعة

(51) Bajtín, op.cit., p. 21

(52) من المفيد أن نشير أن الراوى قد نفذ صبره وضاق ذرعا بالشرقيين فى Juan sin Tierra ص 115 .

(53) راجع : « De Don Julián... », op.cit., pp. 44-45.

(54) يعترف Saïd هو الآخر بأن استشراقة قد أصبح محرجا ومنقوصا (ص 24) .

(55) لقد اعتنى Goytisolo بأصل الكلمة فى مقاله : « Cara y cruz del moro en nuestra literatura » (Crnicas... p. 15).

(56) راجع : Edward Westermarck, Ritual and Belief in Marocco, Univ. Books, New-Hyde Park, New-York, 1968.

وأجواء الحلقة والساحة المغربية والاروبية . ومع ذلك ما زلنا نتساءل عن مدى انفصال قيتيسولو (Goytisolo) الروحي عن اسبانيا أو مدى حبه الخفي والعميق لها ، ومن جهة أخرى لم ندرك بعد مغزى الكاتب : فهل أراد أن يشيد أدبيا بالعرب أو أن يلمح فنيا الى مدى قلقه الباطني تجاههم لقد كان في ذبذبته خير وريث لخوان وريث أو لابن حزم . ولم يكن اعجابه بفنهما المخادع من باب الصدفة . لذلك فان نزعته « المدجنة » أكثر عمقا وتماسكا مما يمكن أن تفرزه رواية « مقبرة » .

لنلخص ما جئنا به : لقد أعلمنا خوان قيتيسولو أن روايته الاخيرة (مقبرة) وليدة «واحة الحرية» بسوق جامع الفناء . كما ولدت في ظل قسيس دي هيته (El Arcipreste de Hita) الذى كان ينتمي بدوره الى هؤلاء « الحلائقيين » أو الرواة العرب لقصص الخلاعة والطيش . وقد درسنا تدريجيا أبعاد هذا « التدجين » الحديث خاصة وقد ساهمت قراءاته الادبية [لروائيي أمريكا اللاتينية ، وسيلين (Céline) وجويس (Joyce)] جينيت (Genet) في تأهيله لمقاربة شعراء « الحلقة » المعاصرين أمثال شعراء مراكش أو خوان رويث قسيس دي هيته (Juan Ruiz Arcipreste de Hita)واستنتجنا من الناحية الادبية أن رواية « مقبرة » لا تخضع الى فن أدبي معين وأنها تتقلب بين النثر الروائي والشعر الشفوي . كما استنتجنا أنها فوضاوية البنية (بنية الزمان والمكان) وأن أبطالها لا تخضع الى أى تصنيف ، وأن مزاحها يكتسي صبغة هزلية ودفاعية ، وأن لغتها زاخرة بالالوان والاصوات ، وأن مغزاها غامض كغموض قصائد أولائك الشعراء العرب أو المستعربين . ويعتبر هذا التدجين الادبي الحديث لخوان قيتيسولو (J. Goytisolo) عنصرا بليغا في تاريخ الفكر الاسباني . فقد حاول هذا الروائي أن يعبر عن القطيعة بينه وبين اسبانيا ، الا أنها لم تحصل حقا ، فلا أحد أكثر وطنية من قيتيسولو . اذ لن يخطر على بال أى كاتب كان – ان لم يكن اسبانيا ، – الغوص في أعماق جذوره الاسلامية القديمة (قفل روايته باللغة العربية وقلد رواة الاسواق الاسلامية) في أواخر القرن العشرين وقد « تحررت » اسبانيا من « شبح » المسلمين . لقد أصبح قيتيسولو كاتبا « مستعربا » على غرار خوان رويث قسيس دي هيته . الا أنه أختار « تدجينه » فكان مرحا وكان ثائرا . ومهما يكن من أمر فان تدجينه عميق وراسخ ... وربما وجب على القارىء في يوم ما وبعد مرور بضعة قرون على رواية «مقبرة» ، أن يلقى هذه «القصيدة» بصوت جهوري في ساحة جامع الفناء (إن هي بقيت) حتى يدرك معانيها الخالدة... وأمام كل هذه الاعتبارات لم يبق لنا سوى الوقوف على حزم قيتيسولو (J. Goytisolo) في مطالبته بالكونت دون خوليان (Conde don Julián) .

(57) ان الغموض القصصي لدى Goytisolo لا يخفى على قارىء ، فرواية «مقبرة» تشيد بالحياة والحب . أما مشهد العلاقة الغرامية بين القبور فهو تمجيد لجسم الانسان وتحديا لاندثاره الاخير . ومع ذلك ، من المستحيل أن ننسى هذه الحتمية خاصة وقد أعلن الكاتب منذ Juan sin Tierra أنه سيعطي جسمه الى «مقبرة اسلامية» .

2017-05-30

فهـــرس الاعـــلام

— A —

Abderrahman I : 23.
Abderrahman III : 24.
Abellan J.L. : 118.
Abu-al-Abbas : 18.
Abidarráez : 51, 54.
Alcaraz, Pedro Luís : 116, 117, 123. 130.
Alfonso VI : 23.
Alfonso X (El Sabio) : 21, 33, 36, 38, 77, 135, 136, 139, 140.
Alemán, Mateo : 35, 81.
Alvárez Gato, Jean : 162.
Alvárez, Manuel : 84, 85.
Alba, R. : 98.
Aragonés, Juan Alonso : 65, 67, 74, 93.
Arenal, Mercedes García : 73, 75, 82, 87,
Arévalo, Mancebo de : 56, 58, 59, 60, 62, 63, 67, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 79, 85, 86, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 180.
Alonso, Dámaso : 45, 46.
Asensio, Eugenio : 36
Arkín, Habib : 31, 47,
Aristote : 20, 30, 31.
Asín Palacios, Miguel : 11, 13, 36, 47, 88, 105, 113, 114, 115, 119, 120, 121, 122, 123, 140, 147, 156, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 178, 179, 181.
Apostol, Santiago : 33.
Avila, Juan de : 107, 124, 125.

— B —

Bacon, Roger : 25.
Bajtín : 186, 200, 209.
Bakunín : 209.
Banegas, Yuse : 57, 69, 62, 63, 64, 71, 95.
Barca, Calderón de la : 47, 140.
Bargebuhr, F. : 26, 29.
Baroja, Caro : 95.
Baruzig, Jean : 123.
Bataillon, Marcel : 36, 42, 106, 107, 116, 118, 119, 124, 125.
Baudelaire : 204.
Berceo, Gonzalo de : 30.
Bernstein, Jerôme : 204.
Bochmer, Edward : 118.
Bocaccio : 131.
Bossuet : 109, 110, 124.
Borges, Jorge Luís : 149, 194.
Bremond, Henri : 110.
Bruce, J.B. : 132.
Bucar : 23.
Buñuel : 186, 201.
Burton, Richard : 206.
Butor, Michel : 193.

— C —

Cabanelas, Darío : 51, 99.
Cadalso : 204.
Calderán, Nozaïta : 57, 91, 97.
Camus, Jean Pierre : 109, 110, 112, 124.
Cardinal Richelieu : 24.
Cardaillac, Louis : 41, 82, 83, 93, 94, 98.
Cardona, Aznar : 101.
Carlomagno : 21.
Carmody, Francis : 133, 134.
Carreno, Alberto María : 107, 108.
Carrasco, María Soledad : 50, 70, 73, 80.
Carvajal, L. Mármol : 77.
Casas, Bartolomé de las : 35.
Castro, Américo : 16, 32, 33, 34, 35, 36, 46, 79, 203, 204, 206, 207.
Castillo, Alonso del : 51, 54, 98, 137
Católica, Isabel la : 53, 62.
Católico, Fernando el : 35, 62, 63, 95.
Cazalla, María : 117.
Cejador, Julio : 132, 133.

Cernuda, Luís : 203, 204.
Cerulli, Enrico : 166.
Cervantes, Miguel de : 42, 43, 44, 52, 66, 71, 73, 76, 95, 97, 99, 123, 140, 194.
Cirre, Manuela Manzanares de: 82, 83, 94.
Ciria, Sister María : 122.
Cid : 23.
Cirot, Georges : 49.
Corbin, Henry : 145, 147, 148, 152, 155, 171.
Cortázar, Julio : 194.
Coronel, Fernández : 204.
Corominas, Joan : 132.
Cortés, Hernán : 86.
Continente, José María : 28.
Cruz, Isabel de la : 117.
Cramer, Frederick : 131.
Cremona, Gerardo : 134, 135.
Cruz, San Juan de la : 11, 88, 89, 100, 105, 123, 125, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 179, 195.
Chancer : 21.
Chateaubriand : 206.

— D —

Dante : 131, 161, 166, 172.
Descartes, René : 33.
Deza, Pedro de : 98.
Dermenghem, Emile : 88, 112, 114.
Delicado, Francisco : 44.
Díaz de Vivar, Rodrigo : 25, 38, 51, 53, 60, 72.
Dielthey : 32.
Don Fernando : 50.
Dozy : 25.

— E —

Echevarría Ferrari, Arturo : 13, 87.
Eliade, Mircea : 158, 172.
Eliot, T.S. : 204.
Elish Morisson, Samuel : 21.
Escribano, Mohamed : 57.
Escoto, Duns : 108.
Esín, Emile : 17.
Espinel, Vicente : 71.
Erasmo : 36, 39.
Etchegoyen, Gaston : 158, 159. 160, 163, 182, 183.
Evangelista, San Juan : 99.

— F —

Fajardo, Alonso : 60.
Fatio, Morel : 158.
Felipe II : 24.
Felipe III : 52.
Fénelon : 109, 110, 111, 124.
Fernández Martín : 40.
Fernando VI : 23.
Ferrari, H.A. : 69.
Flaubert, Gustave : 206.
Freire, Isabel de : 28.
Friendanlder, M. : 29.
Freud, S. : 209.
Fuentes, Carlos : 186, 190, 194.

— G —

Galmés de Fuentes, Alvaro : 46, 82, 83, 180.
García Gomez, Emilio : 28, 45.
García Lorca, Federico : 22, 206.
García Márquez, Gabriel : 190, 194, 201, 202.
Garcilaso : 28, 143.
Gavinet, Angel : 32.
Guadalajara, Marcos de : 98.
Gayangos, Pascual de : 82.
Gibb, Alexander : 206.
Gilban, Edward : 18.
Gilman, Stephen : 13, 39, 40, 41, 42, 84, 87, 127, 197.
Genet, Jean : 186, 193, 194, 201, 121.
Gimferrer, Pedro : 191, 195.
Gerson, Jean : 160
Gómara, López de : 84.
Gœthe : 206.
Gonzalez, Palencia, Angel : 25, 28.
Gángora, Luís de : 26, 27, 136, 143.
Gonzalo Maeso, David : 29.
Gómez Martínez, José Luís : 32.
Goya : 186, 201.
Goytisolo, Juan : 12, 48, 50, 185, 186, 187, 188, 192, 194, 195, 196, 198,

20170543023

201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211.
Gracián, Baltasar : 35, 47.
Graban, O. : 26.
Grünebaum, Gustave Von : 199.
Grusseteste, Robert : 160.
Guevara, Miguel de : 105, 106.
Guillén, Claudio : 49, 50.

— H —

Harvey, L.P. : 64, 82, 90, 95, 96, 99.
Ha Levi, Jehuda : 30.
Ha Levi, Salomon : 35.
Hatzfeld, Helmut · 105, 107, 124, 182.
Heine : 30.
Hernández, F. 117.
Hernández, Pedro : 162.
Herrero, Miguel : 71, 77, 98.
Hegyi, Ottman : 82, 85.
Heinrichs, Wolfhart : 199.
Hita, Arciperste de : 11, 22, 34, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 185, 186, 187, 188, 195, 198, 200, 202, 210, 211.
Hitchcock, Richard : 45.
Hitti, Philipp : 17, 20, 199.
Huff, Mary C. : 119.
Hurtado, Diego : 77.
Hugo, Victor : 206.

— I —

Ibn Gabird, Salomon : 30.
Ibn Ezra, Abraham : 31.
Ibn Gabriol : 31.
Ibn Ezra, Mosé : 30.
Infantado, Duque del : 51.
Infante, Cabrera : 197, 201, 202.
Iglesia, Ramón, 87.
Inocencio XI : 111.

— J —

Jesus, Santa Teresa de : 11, 35, 47, 80, 88, 105, 119, 123, 125, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 167, 168, 169, 171, 173, 175, 176, 178, 179, 180, 182, 183.
Jiménez Embún, Jerónimo : 50.
Johnson, Carroll : 105.
Joinville : 111, 112.
Juan II : 137.
Jung, Carl : 158, 169.
Joyce : 186, 197.

— K —

Kabthiar, Laleh : 147.
Kamen, Henri : 38.
Kindade, Richard : 47.
Knowlton, E. 132.
Kontzi, Reinhold : 82.
Kowalstry, Tadens : 199.

— L —

Lamartine : 206.
Laredo, Bernardino : 158, 159, 160 182.
Larra : 204.
Lecoy, Felix : 131.
Legendre, Maurice : 106.
León, Fray Luís de : 30, 31, 35, 39, 47, 80, 105.
León, Mosé : 31, 139, 177.
León, Sachar Abraham : 29.
Lida, Raimundo : 12.
Longas, Padre : 73.
Lowry, M. 186.
Loyola Ignacio : 117.
Lucero : 35.
Lulio, Raimundo : 33, 34, 46, 106, 124, 146, 159, 182.
Luna, Miguel de : 51, 52, 53, 54, 55. 61, 69, 70, 71, 75, 76, 77, 98, 137.

— M —

Maeztú, Ramiro de : 52.
Mañach, Jorge : 202.
Magno, San Alberto : 31.
Maimonidas, Moises : 31.
Manrique, Jorge : 162.
Manuel, Juan : 33, 47.
Marcos Maria, F. : 45.
Marino : 27.
Marlins, Mario : 161.
Martel, Charles : 18.
Martel, Estéban : 70, 95.

Márquez Villanueva, Francisco : 15, 36, 42, 51, 52, 53, 69, 80, 116, 117, 119, 120, 121, 133, 142, 162, 163.
Marx, Carl : 209.
Massignon, Louis : 88, 123, 155, 206.
Mena, Juan de : 35.
Menéndez Pidal, Ramón : 33, 36, 54. 158, 161.
Menéndez Pelayo : 45, 49, 108.
Mendoza, Diego Hurtado de : 137.
Metlizki, Dorothée : 20.
Millas Vallicrosa : 29, 36, 47.
Montalban, Alvaro de : 39.
Montoro, Antón : 42.
Montemayor, Jorge de : 35.
Monroe, James T. : 28, 51, 82.
Muley, Nuñez : 57.
Muñoz, José : 20.

— N —

Narváez, María Teresa : 60.
Narvaez, Rodrigo : 60, 69, 73.
Nerval, Gerard de : 145.
Nicholson, R.A. : 123.
Nieremberg : 123.
Nogales, Fray Luís de : 40.
Nwya, Paul : 88, 123, 166, 167.
Nykl, A.R. : 27, 28, 45.

— O —

Obregón, Marcos : 66, 77.
Ortega y Gassett, Julio : 35.
Ordoña : 24.
Osuna, Francisco : 123, 158, 159, 170, 182.
Oviedo, Miguel : 197, 204.

— P —

Pacho, Eulogio : 143, 144.
Pataï, Raphael : 97, 199.
Pérez de Hita, Ginés : 50, 53, 55, 57, 59, 62, 64, 68, 69, 70, 77.
Perés, Henri : 28.
Perrin, Annie : 203.
Petrarca : 28.
Pingree, David : 176.
Platon : 20, 30.
Ponce de León, Luís : 39.
Ptolomeo, Claudio : 128, 129, 130.
Puertolas, Rodríguez : 132, 133, 142.
Pulgar, Hernando : 35.

— Q —

Quevedo, Francisco : 33, 44, 188, 201, 204.

— R —

Rabelais : 185, 200, 201.
Rafael Sánchez, Luís : 197, 201, 202.
Rasi : 31.
Recaredo : 29.
Reminyo, Baray de : 70.
Reyes, Pedro de : 105.
Rey, Eusebio : 32.
Ribera, Julián : 46.
Ribera, José : 105.
Ricard, R : 98, 118, 164.
Rodríguez, Saínz : 118.
Rojas, Antonio : 111, 125.
Rojas, Fernando de : 35, 39, 42, 80, 125.
Rosa Lida, María : 22, 42, 143, 156, 203.
Rousselot, Pierre : 108.
Ruiz, Juan : 12, 46, 47.

— S —

Saavedra, E. : 82, 98.
Sade : 186, 209.
Saïd, Edward : 186, 206, 207, 210.
Salazar, Conde de : 52.
Sales, San Francisco de : 109, 124.
Sanabria : 40.
Sanchez Albornoz, Claudio : 35, 36, 203.
San Ambrosio : 108.
San Augustin : 108, 163.
San Basilio : 108.
San Juan Crisóstomo : 108.
San gregorio : 108.
San Jerónimo : 108.
San Ignacio : 108.
San Ildefonso : 108.

San Juan : 108.
San Pablo : 108.
San Pedro, Diego de : 35, 163.
Santa-María, Pablo de : 35.
Santo Tomás de Aquino : 20, 31, 108, 131, 133.
San Victor, Hugo : 108.
Sarduy, Severo : 201, 202.
Sarmiento, Ali : 57, 62, 64, 71, 91.
Sarraute, Nathalie : 193.
Sarrion, Dom Sem de : 46.
Schimell, Anne Marie : 153, 165, 170.
Schwartz, Kennel : 205
Shaskspeare : 208.
Shipley, Georges : 51, 80.
Seneca : 33.
Selke, Angela : 118.
Sicrof, Albert : 36, 40.
Sindbad : 19.
Silvestre II : 25.
Sobejano, G 205, 209, 210.
Smith, M : 112, 113.
Spengler, Oswald : 32.
Spinoza : 31
Spitzer, Leo : 36, 105.
Stern : 45.

— T —

Thorndike, Lynn : 134, 135.
Torrijos, Gonzalo de : 39.
Torquemada : 35.
Toynbee, Arnold : 32.
Trajano : 33.

— U —

Ubeda, la Mora de : 57, 58, 62, 63, 91, 94, 100.
Unamuno, Miguel de : 164, 205.

— V —

Valdés, Juan de : 35, 80, 107, 123, 125.
Valera, Cipriano : 93.
Valle Inclán, Ramón del : 186, 187.
Vargas LLosa, Mario : 190, 204.
Vega, Lope de : 71, 83, 99, 105, 143, 204, 208.
Vernet, Juan : 20, 135, 136, 179.
Vives, Juan Luís : 35, 39, 80.
Vives de Zaragoza, Jaime · 172.

— W —

White, Blanco : 204, 208.

— X —

Xavier, San Francisco : 105.

— Z —

Zinberg, Israel : 29.
Zofra, Francisco de : 77.

طبع الشركة التونسية لفنون الرسم
تحت عدد 191 الايداع القانوني 90/2
الطبعة الاولى ـ ماي 1990

Agradezco a mi estimada amiga, la profesora Luce López Baralt por su paciencia sin par ante la tardanza de la publicación de su libro en árabe, esta lengua que ha amado y a través lacual, ha amado su civilización, sus valores humanos y su creación literaria, entregando su vida al servicio de la proyección del conocimieno absoluto.

Espero, al fin y al cabo, haber dado al mundo arabo-musulmán a conocer a una investigadora de relieve, digna de elogio, de admiración y de estima.

Espero, con la publicación árabe de esta obro valiosa original, haber contribuido por una parte al enquecimiento de la Biblioteca orabo-musulmana y por la otro, a la divulgación de un tema hisiórico desconocido todavía en nuestras latitudes.

Dios conduzca nuestros pasos camino del bien y de la certidumbre.

Doctor Abdeljelil TEMIMI

Presentación

Abdeljelil TEMIMI

Mi primer encuentro con la profesora Luce López Baralt tuvo lugar en Túnez en el año 1983, *con motivo de la celebración del II° Simposio Internacional de Estudios Moriscos. La encontré dos veces más, en* 1984 *durante a la I° Mesa Redonda Internacional sobre la literatura Aljamiada y en* 1987 *cuando la celebración del III° Simposio Internacional de Estudios Moriscos. Nuestra amistad fue intensificándose ya que me fuí a visitarla en la Universidad de Puerto Rico, ahí donde me presentó a la mayoría de sus estudiantes versados en literatura aljamiado-morisca y me contó su pasión desde joven por la historia de los Moriscos, su aprendizaje del árabe y su inmersión en la civilización andalusí. Lo cual suscitó su interés desenfrenado por la literatura de los últimos musulmanes de España, capítulo al que, fiel y entregada, dedicó su labor investigadora. Ello me lleva a considerar — sin exageración alguna — a la profesora Luce López Baralt como una de las figuras cimeras más célebres entre aljamiadistas. Su mérito es tanto más grande cuanto que creó uno de los laboratorios científicos de textos aljamiados más activos, formó a decenas de especialistas, infundiéndoles su pasión por la historia y la literatura moriscas y abriéndoles su biblioteca privada especializada... Su espíritu abierto, su humanismo y su ciencia constituyen el resorte de esta joven escuela aljamiadista portorriqueña, escuela respetada hoy por todos lo especialistas.*

Es para mí y para el Centro un motivo de honor el tomar la iniciativa de presentar a esta venerable erudita y de traducir al árabe una de sus obras claves sobre las huellas del Islam en la literatura española, desde la medieval y aljamiada hasta la narrativa de uno de los novelistas españoles contemporáneos.

Ahí la dejo presentada al lector, sea cual sea su nivel científico, para que descubra lo auténtico y profundo de sus ocho estudios, loscuales reflejan su rigor y precisión científicos a la hora de calibrar el alcance de la veta histórica islamica y su incidencia en las peculiaridades de la literatura española clásica, moderna y contemporánea.

Como musulmanes, rendimos homenaje y agradecemos a la Profesora Luce López Baralt por su empeño y su esmero en explicar las facetas múltiples de la creatividad... Esperamos insertar algunos comentarios y dar nuestra opinión sobre algunas cuestiones fundamentales relacionadas con el credo islámico. en una próxima edición.

Aprovecho esta oportunidad para agradecer a la Universidad de Puerto Rico y a su Decano, el Profesor Fernando E. Agrait quien al recibirme en su despacho, me expresó su inmensa alegría de tomar la iniciativa vanguardista de editar conjuntamente con el CEROMDI esta obra relevante. Formuló votos para que esta experiencia fuera el inicio de una nueva era de cooperación científica entre la Universidad Tunecina y Arabe en general y la Universidad de Puerto Rico, esta Universidad que dió a los estudios árabes e islámicos y a la historia de los Moriscos y de su literatura un rango de relieve, que ni encontramos en nuestras universidades !

Cómo no agradecer a mi colega, el doctor Mohamed Néjib Ben Jemia, profesor de literatura española de la Facultad de Letras de la Manouba, por heberse dedicado a la traducción árabe del libro. Sin su apoyo, sin su evaluación a este trabajo científco, nunca me hubiera atrevido a llevar a cabo este proyecto.

S60.9
L324H
324074

PUBLICATIONS DE LA R.H.M. ET DU CEROMDI

Sous la direction du Prof. Abdejelil TEMIMI

— **Revue d'Histoire Maghrébine N· 1 à 56**

— A. Temimi, **Le Beylik de Constantine et Hadj Ahmed Bey (1830-183v)**, 303 p. + 24 planches. Tunis, 1978.

— A. Temimi, **Sommaire des registres arabes et turcs d'Alger**, 116 p., Tunis,1979.

— A. Temimi, **Recherches et documents d'Histoire Maghrébine, l'Algérie·la Tunisie et la Tripolitaine (1816-1871)**, 208 p., Tunis, 1979.

— D. Meunier, **Le Consulat anglais à Tétouan sous Ahthony Hatfeild (1717-1728)**, Etudes et édition de textes 112 p. Tunis, 1980.

— A. Temimi, **Un document sur les biens habous au nom de la Grande Mosquée d'Alger**, 92 p., Tunis, 1980.

— Ch. de la Véronne, **Sources françaises de l'histoire du Maroc au XVIIIème siècle**, t. 1, 118 p., Tunis, 1981.

— A. Temimi, **Les affinités culturelles entre la Tunisie, la Libye, le Centre et l'Ouest de l'Afriaue à l'époaue moderne**, 80 p., Tunis, 1981.

— A.A. Abdurrahman. **Les Maghrébins en Egypte à l'époque ottomane**, 208 p., Tunis, 1982.

— Ch. de la Véronne, **Sources françaises de l'histoire du Maroc au XVIIIème siècle**, t. 2, 128 p., Tunis, 1983.

— Louis Cardaillac, **Morisques et Chrétiens**, traduit du français en arabe par A. Temimi 196 p., 2ᵉ Edition, Ceromdi 1989.

— **Les provinces arabes et leurs sources documentaires à l'époque ottomane** (partie arabe, 608 p., avec Index) Tunis, 1984. 3 Vol, 10 LOP, Tunis, 1984.

— A. Temimi, **Recherches et documents d'Histoire Maghrébine**, 2ème édition en arabe, 256 p., Ceromdi, 1985.

— **La vie économique des Provinces arabes et leurs sources documentaires à l'époque ottomane**, en français, anglais et arabe, textes réunis et présentés par A. Témimi, 3 volumes, 970 p., Zaghouan, 1986.

— **Actes du congrès de Cambridge sur les provinces arabes à l'époque ottomane** 183 p., Zaghouan, 1987.

— Sadok Boubaker, **La régénce de Tunis en XVIIème siècle : ses relations commerciales avec les ports de l'Europe, méditérraneénne Marseille et Livourne**, 272 p. Ceromdi, Zaghouan, 1987.

— **La vie sociale dans Provinces arabes à l'époque ottomane**, 3 volumes. 1068 p. Zaghouan 1988.

— **Mélanges Prof, Robert Mantran**, 482 p. ceromdi, Zaghouan, 1988.

— **Las Patricas musulmanes de las moriscos Andaluces** (1492-1609), 200 p., Zaghouan, 1989, études élaborées et présentées par A Temimi.

— A Temimi, **Index de la R.H.M. du N· 1 à 50**, 400 p. Cerondi-Zaghouan, 1989.

— A Temimi, **Le Gouvernement ottoman et le problème morisque. 180 p. Zaghouan.**

— **Arab Historical Review for Ottoman Studies. N 1 & 2 Janvier 1990 452 p.**

— Chantal de la Véronne, **Sources françaises sur l'histoire du Maroc au XVIII. siècle**, · 3., 132 p. zaghouan, 1990.

2017-05-30 23:13

LUCE LOPEZ BARALT

Huellas Del Islam En La Litératura Española Desde La Edad Média Hasta La Contemporanéa

TRADUCIDO DEL ESPANOL POR

Dr MOHAMED NEJIB BEN JEMIA

INTRODUCIDO Y REVISADO POR

Dr ABDELJELIL TEMIMI

2017-05-[illegible]